DER
MIDRASCH ECHA ZUṬA

Übersetzung, Kommentierung und Vergleich mit
Echa Rabbati.

INAUGURAL-DISSERTATION

verfasst und der
Hohen Philosophischen Fakultät
der
Bayer. Julius-Maximilians-Universität Würzburg
zur Erlangung der
philosophischen Doktorwürde

vorgelegt von
Naftali Wieder
aus Sighet.

Berlin 1936

Referent: Herr Prof. Dr. Maximilian Streck.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

DEM ANDENKEN MEINES VATERS

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549802_0020

Literaturverzeichnis.

Außer dem babyl. und paläst. Talmud, den halachischen Midraschim und den Rabbot sind folgende Werke benutzt worden:

Jalkut Schimoni, Warschau 1876—77 [Jalk.].
Pesikta de Rab Kahana (ed. S. Buber); Lyck 1868 [Pesik.].
Pesikta Rabbati (ed. M. Friedmann); Wien 1880 [Pesik. R.].
Pirke de-Rabbi Elieser, Warschau 1879.
Midrasch Tanchuma (ed. Buber); Wilna 1885.
Seder Elijahu rabba we-zuta (ed. Friedmann), Wien 1902.

Bacher, Wilh.: Die Agada d. paläst. Amoräer. Straßburg 1892—1899.
Ag. d. Tannaiten. Straßburg 1884, 1890. 2. Aufl. 1903.
Die exegetische Terminologie d. jüd. Traditionsliteratur. Leipzig 1905.
Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas u. Babyloniens. Leipzig 1914.

Ben Jehuda: Thesaurus totius Hebraitatis. Berlin—Jerusalem 1912 ff.

Bischoff, E.: Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmuds u. Midrasch. Leipzig 1907.

Blau, Ludwig: Das altjüd. Zauberwesen, Jahresbericht d. Landes-Rabbinerschule in Budapest 1898.

Buber, Salomon: Midrasch Suta . . . und mit einer Einl. Berlin 1894.
Echa Rabbati . . . und mit einer Einl. versehen. Wilna 1899.

Dalman, G.: Aramäisch-Neuhebr. Handwörterbuch zum Targum, Talmud u. Midr. Frf. a. M. 1922.

Elia Levita: Tischbi.

Gesenius, W.: Hebr. u. aram. Handwörterbuch über d. Alte Testament. 16. Aufl., Leipzig 1915.

Grätz, Heinr.: Geschichte der Juden. 4. Aufl.

Grünbaum, M.: Neue Beitr. zur semitischen Sagenkunde. Leiden 1893.

Grünhut, L.: Kritische Untersuchung d. Midrasch Kohelet Rabba. Frankfurt a. M. 1892.

Hamburger, J.: Real-Encyclop. für Bibel u. Talmud. Strelitz 1870—1886.

Hildesheimer, E.: Die vaticanische Handschrift des Halachot Gedolot. Im Jahres-Bericht des Rabbinerseminars zu Berlin 1885/86.

Jastrow, M.: A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic literature. 1. 2. London-New York 1903.

Jehudai Gaon: Halachot Gedolot (ed. Hildesheimer); Berlin 1888.

Jellinek, Adolf: Bet-Hammidrasch, I—VI, Wien 1873 ff.

Isaak Aboab: Menorat Hammaor, Krotoschin 1848.
Kautzsch, E. F.: Die Heilige Schrift d. AT. Tübingen 1921—1923.
Klein, S.: Beiträge zur Geographie u. Gesch. Galiläas. Leipzig 1909.
Kohut, Alex.: Aruch Completum. Bd. 1—8. Wien 1878—92.
Ueber die jüd. Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. 1896.
Krauss, S.: Griechische u. lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch u. Targum. Mit Bemerkungen v. I. Löw. 1. 2. Berlin 1898/99.
Levy, Jakob: Neuhebr. u. chaldäisches Wörterb. über die Talmudim u. Midraschim. Nebst Beiträgen v. H. L. Fleischer. 1—4. Leipzig 1876—1889.
Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim. Leipzig 1867.
Löw, Immanuel: Flora der Juden. Wien-Leipzig 1928—34.
Perles, Joseph: Etymologische Studien zur Kunde d. rabbinischen Sprache u. Altertümer. Breslau 1871.
Zur Rabbinisch. Sprach- u. Sagenkunde. Breslau 1873.
Rabbinowicz, R. N.: Dikduke Soferim Bd. 1—16. München 1876—97.
Sachs, Michael: Beiträge zur Sprach- u. Altertumsforschung. Berlin 1852.
Strack, H. L.: Einleitung in den Talmud und Midrasch. 5. Aufl., München 1921.
Tobia b. Elieser: Lekach Tob zu Threni (ed. J. Nacht). Berlin 1895.
Winkler, Alex.: Beiträge zur Kritik d. Midrasch Threni. Kaschau 1894.
Ziegler, Ignaz: Die Königsgleichnisse des Midrasch. Breslau 1903.
Zunz, Leopold: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. 1. Aufl. 1832. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1892.

MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissensch. d. Judentums.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
JQR = Jewish Quaterly Review.
REJ = Revue des Études Juives.
EJ. = Encyclopaedia Judaica. Bd. 1—10; Berlin 1928 ff.
JE. = The Jewish Encyclopedia. New York u. London.
Hebr. Bibliographie, ed. Steinschneider.
Wissenschaftliche Zeitschrift f. jüd. Theologie, ed. A. Geiger.
Jüd. Zeitschrift für Wissenschaft u. Leben, ed. A. Geiger.
Jahrbücher f. jüd. Geschichte u. Literatur, ed. N. Brüll.

Einleitung.

I. Midrasch Zuta.

Der hier zum erstenmal in deutscher Uebersetzung vorliegende Midrasch zum biblischen Buche der Klagelieder gehört der Midrasch-Sammlung zu den Megillot (außer Esther) an, die Salomon Buber nach einer Handschrift aus der Bibliothek de Rossi zu Parma (Cod. 541) im Jahre 1894 unter dem Titel „Midrasch Zuta" zum erstenmal herausgegeben hat.[1])

Die Existenz dieser Midrasch-Sammlung war schon vorher bekannt. Leopold Zunz, der durch sein epochemachendes Werk „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden"[2]) auf dem gesamten Gebiete der agadischen Literatur bahnbrechend gewirkt hat, war es auch, der zum erstenmal[3]) unsere Aufmerksamkeit auf dieselbe gelenkt hat.[4])

Der Midrasch Zuta zum Hohenliede ist bereits vorher[5]) nach derselben Handschrift unter dem Titel „Aggadath Schir-Haschirim" von S. Schechter in JQR[6]) veröffentlicht und später im Cambridge 1896 besonders herausgegeben worden. Schechter hat den Text kritisch bearbeitet und mit „lehrreichen Noten"[7]) versehen[8]).

Außer den genannten Midraschim enthält Midr. Zuta noch einen anderen, ebenfalls nach einer de Rossi-Handschrift (Cod. 261) herausgegebenen Midr. zu den Klageliedern[9]), der zwar fast ausschließlich aus Exzerpten aus dem erstgenannten Midr. zum betreffenden Buche besteht, aber auch einige Zusätze und viele abweichende

---

[1]) Der deutsche Titel lautet: „Midrasch Suta. Hagadische Abhandlungen über Schir-Haschirim, Ruth, Echa und Koheleth nebst Jalkut zum Buche Echa. Zum ersten Male nach Handschriften herausgegeben, kritisch bearbeitet und mit einer Einleitung versehen von Salomon Buber. Berlin 1894". — 2. Aufl. Wilna 1925.

[2]) 1. Aufl. Berlin 1832. Wir zitieren nach der 2. Aufl. 1892.

[3]) Gottesdienstl. Vortr. S. 277, Anm. i.: „de Rossi (Cod. 541 N. 2—5) spricht von einem Midr. der Megillot (außer Esther), der ganz von dem unsrigen abweiche. Wahrscheinlich eine Arbeit neuerer Zeit."

[4]) Merkwürdigerweise hat es jedoch Buber unterlassen, Zunz auch nur zu erwähnen. Vgl. die Rezension über Midr. Zuta von S. Schechter, MGWJ 1895, S. 562.

[5]) Vgl. Schechter a. a. O.

[6]) Bd. VI, 673—697 u. Bd. VII, 145—163.

[7]) Strack, Einl. in den Talmud u. Midrasch, S. 214 (5. Aufl.).

[8]) S. JQR Bd. VII, 729—754; VIII, 289—320.

[9]) S. Midr. Z. S. 133—144.

sprachliche Formulierungen aufweist. Wir werden denselben unter der Bezeichnung „C“ anführen.

Ferner fügte Buber seiner Ausgabe des Midr. Zuta den „Jalkut Schimoni“[10]) zu Echa bei, dessen Text er in der Weise ordnete, daß er Zwischenräume zwischen den aus verschiedenen Quellen geflossenen Stücken, die im Jalkut nebeneinander geschrieben sind, ließ und die so entstandenen neuen Absätze mit Nummern von 1—104 versah. Wir werden den Jalkut zu Echa nach dieser Buberschen Ausgabe, und zwar nach Paragraphen, anführen.

II. Echa Zuta.

Entsprechend der in der Midrasch-Literatur häufigen Erscheinung, daß zur Unterscheidung zweier gleichnamiger Werke voneinander denselben die Adjektiva „Rabba“ (רבא oder רבה), „der Große“ bzw. „Zuta“ (זוטא), „der Kleine“, beigefügt werden, hat Buber die oben erwähnten vier Midraschim zu den Megillot mit „Midrasch Zuta“, der kleine Midrasch, benannt, zum Unterschiede von dem umfangreicheren Midrasch zu den Megillot, welcher unter dem Namen „Midr. Rabba“[11]), der große Midr., bekannt ist.

In der Handschrift selbst findet sich die Bezeichnung „Zuta“ noch nicht[12]). Auch Jalkut, der zahlreiche Auszüge aus Midr. Zuta gemacht hat[13]), kennt sie nicht. So sind z. B. die Zitate aus Schir-Haschirim Zuta in demselben allgemein mit „Midr. Schir.-Haschirim“ überschrieben[14]). Auch die älteren jüdischen Gelehrten, die Midr. Zuta gekannt

---

[10]) Gewöhnlich bloß Jalkut genannt. Als Abfassungszeit dieses bedeutsamen Midrasch-Sammelwerkes, welches aus 50 Quellen geschöpft hat, gilt allgemein die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts. Ueber den Verfasser des Jalkut s. Strack a. a. O. S. 222.

[11]) Ursprünglich wurde nur der Midr. zur Genesis mit „rabba“ bezeichnet (בראשית רבא). Nach Zunz (a. a. O. S. 184) wegen der Anfangsworte: „R. Hoschaja rabba (der Aeltere) begann“. Nach Theodor (MGWJ 1894, S. 518) dagegen zum Unterschiede von einem kürzeren älteren Midr. zu demselben Buche, der bestanden haben mag. Erst später wurde die Bezeichnung „rabba“ auch auf die Midraschim zu den anderen Büchern des Pentateuchs und dann auch auf die zu den fünf Megillot übertragen. Vgl. Zun, a. a. O. S. 274.

[12]) Der den Schluß der einzelnen Midraschim anzeigende Satz lautet bei Schir-Haschirim Zuta und Kohalet Zuta: סליק מדרש שה״ש bzw. קהלת bei Ruth Zuta: סליק מגילת רות und bei Echa Zuta bloß סליק.

[13]) S. Buber, Midrasch Z., S. XVI f.

[14]) Die Auszüge aus Schir-Haschirim Rabba sind im Jalkut merkwürdigerweise mit „Pesik. R.“ überschrieben. Buber (s. Midr. Z. S. X) nimmt an, daß dem Verfasser des Jalk. ein Exemplar des Midr. Schir-Haschirim vorgelegen hat, welches am Eingange die Pesikta Rabbati enthielt, er zitierte darum auch ersteren unter dem am Eingange seines Exemplars stehenden Titel.

und in ihren Werken zitiert haben[15]), führen ihn unter diesem Namen nicht an.

Eine Ausnahme davon bildet unser Midr. Echa Zuta, den wir bereits am Anfang des 13. Jahrhunderts unter diesem Namen angeführt finden. In seinem Werke: רמזי הפטרות[16]) zu ואתחנן schreibt nämlich Eleasar aus Worms[17]) folgendes: נחמו נחמו הקב"ה אומר נחמוני נחמוני שאני צריך לנחמה כדאיתא באיכה זוטי. Diese Erklärung finden wir in der Tat in Echa Zuta § 16. Ferner schreibt er zu האזינו (nach Cod. München 5 a[18]): וזה ששנינו באיכה זוטי לא גלו ישראל עד שעברו כל התורה כולה ולכך נכתבה מגילת קינות באלפא ביתא, was wir in Echa Zuta Anf. lesen. Den Namen Echa Zuta allein, ohne ein Zitat unter demselben anzuführen, finden wir auch in der lexikalischen Schrift „Tischbi" des Elija Levita[19]), wo wir unter dem Artikel זוטא folgendes lesen: זוטא כמו סדר עולם זוטא וכין איכא זוטא והוא ההפך מן רבתא פירוש קטן.

Durch das Vorhandensein des Echa Z. gelangen wir auch zur richtigen Erklärung des Namens „Echa Rabbati", den der ältere umfangreichere Midr. zu den Klageliedern trägt. Die Ansicht Zunz'[20]), daß ursprünglich nur der Midr. zum ersten Kap. mit diesem Namen bezeichnet (nach den Worten רבתי עם Threni 1, 1), später aber auf den ganzen Midr. ausgedehnt wurde, ist schon darum unhaltbar, weil ja auch andere Werke den Beinamen רבתי führen, wie פסיקתא רבתי, אבל רבתי, bei denen ein derartiger Grund nicht vorliegt. רבתי ist vielmehr als Adjektiv[21]) „groß" zu fassen und ist dem genannten Midrasch beigefügt eben zum Unterschiede von dem weniger umfangreichen Echa Zuta[22]).

III. Vermutungen über Midrasch Zuta.

Die oben erwähnte Notiz des „Tischbi" von der Existenz eines Echa Z. benutzte Alex. Winkler[23]) für seine Hypothese über eine

[15]) So z. B. der Paitan Salomon b. Jehuda (Ende des 10. Jahrhunderts) und sein Ausleger Josef Caro; R. Tobia b. Elieser (um 1100); Raschi (1040—1105). S. weitere Namen bei Schechter a. a. O. VIII, 316 u. MGWJ 1895 S. 563. Vgl. auch Bubers Einl.

[16]) Ediert Warschau 1878, S. 15 b.

[17]) Nach seinem Hauptwerke auch Eleasar Rokeach genannt, starb 1230.

[18]) Vgl. Brüll's Jahrbücher f. jüd. Gesch. u. Liter. VI, S. 100; VII, S. 184, ferner Buber, Midr. Z., S. XVII.

[19]) Auch Bachur genannt. Lebte von 1473—1549. Seine Biographie von S. Buber: Leben und Schriften des Elia Bachur, Leipzig 1850.

[20]) A. a. O. S. 189, Anm. e.

[21]) Ueber die grammatische Form von רבתי vgl. M. Friedmann, Pesikta R., S. 25.

[22]) S. Bubers Einl. zu seiner Ausgabe des Echa R. S. 3, Anm. 1. Vgl. die Ansicht Theodors über den Namen Bereschit Rabba, oben Anm. 11.

[23]) Beitr. z. Kritik des Midr. Threni, Kaschau 1894, S. 40 ff.

ursprüngliche Fassung bzw. erste Rezension des Echa R., zu deren Aufstellung er sich hauptsächlich durch die Tatsache veranlaßt sah, daß „Aruch" zahlreiche Zitate aus Echa R. anführt, die sich in unseren Ausgaben nicht finden. Er vermutet nun, daß der im Tischbi zitierte Midr. Echa Z. nichts anderes sei als die erste Rezension des Echa R., in welcher Gestalt dieser wahrscheinlich dem Verfasser des Aruch vorgelegen hat.

Mit der Veröffentlichung des Midr. Z. hat diese Hypothese ihre völlige Widerlegung gefunden. Denn es kann wohl kein Zweifel sein, daß der in Tischbi erwähnte Echa Z. mit unserem Midr. identisch ist da, wie bereits oben erwähnt, Eleasar aus Worms zwei Zitate aus demselben unter diesem Namen anführt. Daß nun Echa Z. keine erste Rezension des Echa R. ist, dies zu beweisen ist ganz überflüssig. Schon das Mißverhältnis bezüglich der Umfänge beider Werke macht diese Annahme zur Unmöglichkeit. Von den in unseren Ausgaben nicht vorhandenen Aruch-Zitaten ist kein einziges in Echa Z. enthalten. Diese stammen vielmehr aus der von S. Buber veranstalteten Rezension des Echa R.[24])

Hingegen hat eine andere Annahme betreffs Midr. Z. durch Veröffentlichung desselben ihre Bestätigung gefunden. Sämtliche Midr.-Kommentatoren von Matnot-Kehuna[25]) bis auf die spätesten waren der Meinung, daß die im Jalk. zu Kohelet mit „Midrasch" überschriebenen Auszüge aus Koholet r. stammen. Infolgedessen nahmen sie nicht selten, indem sie der Leseart des Jalk den Vorzug geben, Verbesserungen in Kohelet r. vor. L. Grünhut[26]) wies jedoch nach, daß dem Jalk. Kohelet r. gar nicht zugänglich war, ihm vielmehr ein anderer Midr., als den wir besitzen, vorgelegen haben muß. Er vermutet nun „mit Bestimmtheit", daß dieser andere Midr., ebenso wie die Midraschim zu den anderen Megillot, aus denen Jalkut geschöpft hat, mit dem bei de Rossi erwähnten Codex identisch seien. Diese Vermutung hat sich als richtig erwiesen. Die im Midr. r. nicht vorhandenen Auszüge des Jalk. zu den Megillot (außer Esther) stimmen in der Tat mit Midr. Z. überein. In besonders reichlichem Maße hat Jalkut Echa Z. und Kohelet Z. benutzt, die fast vollständig in seinem Sammelwerke Aufnahme gefunden haben. Auch scheint er der Version des Midr. Z. den Vorrang vor der des Midr. r. eingeräumt zu haben, da er bei solchen Stücken, die ihm in beiden Midraschim zur Verfügung standen, Midr. Z. den Vorzug gegeben hat[27]). Buber hat

[24]) Nach einer Hs. in Rom und einer in British Museum. Wilna 1899. S. 62 f.

[25]) Von Beer Cohen aus Rußland, starb in Jerusalem 1580.

[26]) S. Kritische Untersuchung des Midr. Kohelet Rabba. 1. Teil, Quellen u. Redaktionszeit, Frankf. a. M. 1892, S. 44.

[27]) So übernahm er z. B. aus Echa Z. die Erzählungen in § 6 und 9, die ihm sowohl in Echa R. als auch im Talmud in anderer Fassung zur Verfügung standen, ferner das Stück § 26, welches auch in Echa R. Einl. No. 24 vorkommt (vgl. weiter unten).

in seiner Einleitung zu Midr. Z. die aus letzterem entlehnten Jalk.-Auszüge verzeichnet und außerdem in seinen Noten auf die betreffenden Stellen im Jalk. hingewiesen. Die Auszüge aus Echa Z. hat er ferner in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Echa R. (S. 72) in einer Tabelle zusammengestellt.

IV. Der Text.

Der Text unseres Midr. befindet sich leider in größter Vernachlässigung. Infolge der Unachtsamkeit des Abschreibers weisen manche Stellen solche Verstümmelungen auf, daß es schwer ist, ihnen irgend einen Sinn abzugewinnen[28]). Nicht nur einzelne Wörter, sondern ganze längere Sätze sind von ihm ausgelassen worden[29]).

Zur Feststellung einer richtigen Leseart leistete uns Jalkut gute Dienste. Dieses große Sammelwerk hat, wie bereits erwähnt, Echa Z. fast vollständig ausgebeutet. Ja, die angeführten Stücke, nach ihrer Reihenfolge in Echa Z. geordnet, haben für uns sogar den Wert einer guten alten Handschrift. Durch Vergleichung unseres Textes mit dem des Jalk. war es uns darum möglich gewesen, viele beschädigte Stellen zu verbessern. Allerdings bietet Jalk. nicht immer eine bessere Leseart, viele Stellen in ihm sind ebenfalls korrumpiert, die man wiederum mit Hilfe von Echa Z. wieder herstellen kann.

Aber auch Cod. 261 haben wir zur Emendierung des Textes herangezogen. Zwar stellt dieser keinen wörtlichen Auszug aus Echa Z. dar, er enthält vielmehr Zusätze und Erweiterungen und viele mit Absicht vorgenommene Aenderungen, jedoch sind die Stellen überaus zahlreich, aus deren Wortfolge deutlich zu ersehen ist, daß sich der Glossator bei ihnen treu an ihrer Quelle gehalten hat und die daher ohne Bedenken für die Textverbesserung verwendet werden dürfen.

S. Schechter[30]) übt scharfe Kritik an der Behandlung des Textes durch Buber. Er wirft letzterem vor, Korrekturen im Texte vorgenommen zu haben, „ohne dieselben etwa durch Klammern anzudeuten oder in den Noten darauf hinzuweisen. Dieselben werden sich im Midr. zum Hohenliede allein etwa auf 100 belaufen". Die Beispiele, die Schechter anführt, sind ausschließlich dem letztgenannten Midr. entnommen. Da die Handschrift uns nicht zur Verfügung stand, so waren wir nicht in der Lage, festzustellen, ob die von Schechter erhobenen Vorwürfe auch auf Echa Z. zutreffen. Die durch Klammern gekennzeichneten Verbesserungen, die Buber im

---

[28]) Vgl. z. B. den Ausspruch des Resch Lakisch in § 5, ferner § 16 Anf. von ... תקב״ה bis תלויה.

[29]) Vgl. z. B. § 18, wo, veranlaßt durch ähnliche Worte (דומה u. נחמונו), mehr als die Hälfte des ganzen Stückes ausgelassen wurde.

[30]) S. seine Rezension a. a. O.; JQR. 1895, 179 ff.

Texte vorgenommen hat, stellen in der Hauptsache Ergänzungen mancher größerer Lücken dar. Um kleinere jedoch, um das Fehlen einzelner Wörter und um sonstige beschädigte Stellen hat sich Buber, soweit wir nach dem jetzt vorliegenden Texte urteilen können, nicht viel gekümmert. Dabei genügt oft die Vergleichung mit Jalk., um die richtige Leseart zu ermitteln.

V. Quellen- und Parallelangabe.

Ein weiterer Punkt der Kritik Schechters betrifft Bubers mangelhafte Parallelenangabe. Den Beweis hierfür liefert Schechter nur für Schir-Haschirim Z. Leider trift dies auch auf Echa Z. zu. Auch hier ist Bubers Parallelenangabe „in erstaunlicher Weise" unvollkommen. Es seien im Folgenden nur einige Beispiele angeführt.

Beim Ausspruch des R. Jehuda in § 1: איכה bedeute nichts anderes als eine Zurechtweisung" hätte außer auf Echa R. Anf. noch auf Pesikta 121 b hingewiesen werden müssen[31]).

Bei § 2: „Als Pharaos Hand mich traf" wäre auf Pesikta 119 b und Echa R. Einl. No. 3 hinzuweisen.

Bei § 3: „Sie verheirateten einen Zwölfjährigen" wäre noch die Parallelstelle in Echa R. Kap. 1, 2 anzugeben.

Bei § 4: „Wie eine Witwe, aber nicht zur wirklichen Witwe" weist Buber auf eine andere Deutung dieses Verses in Sanhedrin 104 a hin. Es müßte auf den Ausspruch der Rabbanan in Echa R. Kap. 1, 3 hingewiesen werden, der geradezu eine Erläuterung unserer Stelle darstellt.

Ebenda: „Sie wurden die Gebieter ihrer Herren" wäre auf den im Talmud (a. a. O.) im Namen des R. Jochanan tradierte Satz hinzuweisen, der zum besseren Verständnis unserer Stelle beiträgt.

Ebenda bei der an רבתי בגוים angeschlossenen längeren Erzählung vermissen wir die Angabe zweier Parallelen, die für diese Erzählung von Bedeutung sind. Dieselbe gliedert sich in zwei Partien, die durch ein Uebergangsglied miteinander verbunden sind. Die erste kleinere Partie, die von den Vorgängen auf der Reise berichtet, findet sich in abweichender Fassung im Talmud Sanhedr. 104 b und, erweitert, in eine andere Umgebung versetzt und an ganz andere Personen geknüpft, in Echa R. Kap. 1 (5. „Ein Athener"). Auf diese beiden Stellen weist auch Buber hin. Dagegen weiß er keine Parallelen anzuführen zu der zweiten größeren Partie, die von den Vorgängen erzählt, welche sich im Hause des Nichtjuden abgespielt haben. Man könnte demnach glauben, dieselbe sei eine jüngere, vielleicht vom

[31]) Dies um so mehr, als nach Buber, der die Pesikta für die älteste in Palästina redigierte Agada hält, also auch älter als Echa R. (s. seine Einl. zur Pesikta S. IV), die Pesikta als die Quelle dieser Stelle anzusehen ist. Hingegen hält Zunz Echa R. für älter als die Pesikta, deren Abfassung nach ihm erst um 700 n. Chr. erfolgte.

Kompilator oder Redaktor unseres Midr. vorgenommene Erweiterung der im Talmud vorkommenden kurzen Erzählung. Daß dem nicht so ist, daß vielmehr auch für die zweite Partie der Talmud als Quelle anzusehen ist, beweist schon die Tatsache, daß sowohl Raschi in seinem Kommentar z. St., als auch Aruch (s. v. קלסטרא) einen in unseren Talmud-Ausgaben nicht vorhandenen Satz anführen, der mit dem Inhalt unserer Erzählung übereinstimmt, woraus zu schließen ist, daß Raschi und Aruch Talmudexemplare vorgelegen haben, welche auch die Fortsetzung unserer Erzählung enthielten. Und in der Tat findet sich dieselbe in der Münchener Talmud-Handschrift[32]) (s. Rabbinowicz, Diqduqe Soferim, Sanhedr. 319). Auch Isaak Aboab[33]) hat sie in seinem Werke „Menorat Hammaor"[34]) aufgenommen. Ferner wäre auf Echa R. Kap. 1 (s. v. ר' בגוים Mitte) zu verweisen, wo die zweite Hälfte unserer Erzählung als selbständige Geschichte in aramäischer Sprache auftritt. Dort sind es vier Jerusalemiten, die bei einem Athener Nachtquartier nahmen, denen die in der Erzählung bekundete geistige Gewandtheit zugeschrieben wird[35]).

Weitere Beispiele ergeben sich aus unseren Anmerkungen. Hier wollen wir nur noch auf die den Schluß unseres Midr. bildende Erzählung hinweisen. Diese, ein legendarischer Bericht über die Reise R. Simon b. Jochais nach Rom, wo er die Zurücknahme der judenfeindlichen Edikte eines römischen Kaisers erwirkte, findet sich in anderem sprachlichen Gewande und in viel kürzerer Fassung in Talmud Meïla 17 b. Die Erzählung daselbst trägt deutlichen fragmentarischen Charakter. Das zum Verständnis Notwendige ergänzt Raschi in seinem Kommentar z. St. aus der Agada (אגדתא), im übrigen aber verweist er auf die ausführliche Darstellung derselben. Auch Tos-

---

[32]) Eine im Jahre 1343 geschriebene unzensierte Handschrift des babylonischen Talmuds, die unzählige Abweichungen von unseren Talmudausgaben aufweist. Dieselben, sowie die Abweichungen anderer Handschriften und Drucke wurden von R. N. Rabbinowicz in den Jahren 1867—1886 veröffentlicht. Eine Ausgabe dieses Codex' veranstaltete Herm. L. Strack, Leiden 1912. Vgl. Strack, a. a. O. S. 81.

[33]) Auch Abuab. Lebte nach Zunz um 1300. Seine populär-ethische Schrift „Menorat Hammaor" fand unter den Juden große Verbreitung und wurde oft gedruckt.

[34]) Krotoschin 1848, III, S. 245.

[35]) Diese Geschichte hat mit größeren oder geringeren Abweichungen ihren Weg durch die Weltliteratur gefunden. So z. B. ist sie aufgenommen in der Märchensammlung „1001 Nacht", als Glied der „Geschichte des Sultans von Jemen und seinen drei Söhnen" (s. Perles, Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde, S. 65—71). Sie lieferte auch Voltaire den Stoff zum 1. Kap. seines Zadig (vgl. Bacher, MGWJ 1870, S. 68 bis 72). Die zweite Partie der Erzählung finden wir ferner in der Amlethsage des Saxo Grammaticus, die Shakespeare für seinen Hamlet als Quelle gedient hat. Vgl. M. Grünwald, ebenda 1879, S. 38 ff.; Simrock, Quellen zu Shakespeare 1. Tl., S. 112 f. — Ueber diese Erzählung schrieb ausführlich Israel Lévi REJ XI, 207 ff.

s a f o t führen manches Ergänzende im Namen des palästinensischen Talmuds[36]) an. Weitere Ergänzungen bringt der aus der Schule[37]) des R. Gerschom stammende Kommentar[38]). All das nun, was Raschi Tossafot und R. Gerschom anführen, findet sich in der Darstellung dieser Erzählung, wie sie uns in Echa Z. vorliegt. Man muß sich nun wundern, daß es Buber, der in der agadischen Literatur so sehr bewandert war, entgangen ist, daß die vollständige Version dieser Erzählung schon früher in zwei verschiedenen Fassungen veröffentlicht worden ist: die eine schon im Jahre 1877 in J e l l i n e k s Bet-Hammidrasch [39]) nach einer Handschrift in Parma aus Cod. h. de Rossi 563; die zweite findet sich in „H a l a c h o t h G e d o l o t h“[40]), den H i l d e s h e i m e r nach einer Handschrift des Vatikans im Jahre 1888 herausgegeben hat.

Was nun die drei verschiedenen Fassungen dieser Erzählung betrifft, so stimmt die Version des Echa Z. mit der des de Rossi im großen und ganzen überein. Dadurch waren wir auch in der Lage, die korrumpierten Stellen unseres Textes zu verbessern und die Lücken, die Buber in demselben gelassen, zu ergänzen.

VI. C h a r a k t e r u n d I n h a l t d e s M i d r. E c h a Z u t a.

Der Charakter des Midr. Echa Z. unterscheidet sich vollkommen von dem des E c h a R. Schon das sprachliche Gewand beider Midraschim ist ein verschiedenes. Während Echa R., seinem älteren Charakter entsprechend, zum größten Teil aramäisch, und zwar im westpalästinensischen Idiom, abgefaßt ist, ist die Sprache des Echa Z., mit Ausnahme der Erzählung vom unstillbaren Blute des Propheten Sacharja und vom Märtyrertode der Mutter und ihrer sieben Söhne, neuhebräisch. Aber auch in der Komposition unterscheiden sich beide Midraschim voneinander. Der „Einleitung der Weisen“ (פתיחתא דחכימי), dieser aus 36 selbständigen Proömien bestehenden Introduktion, mit der Echa R. eröffnet wird, hat Echa Z. nichts Aehnliches entgegenzustellen. Letzterer beginnt vielmehr gleich mit der Auslegung des Textes. Während aber Echa R. den Text Schritt für Schritt, der Reihenfolge der Verse und Abschnitte nach verfolgt und, wenn auch an manchen Stellen größere Excurse, längere Einschaltungen von Legenden und Erzählungen die Textauslegung unter-

[36]) Buber (s. Midr. S. S. 78 Anm. 94) weiß allerdings nicht, wo diese Erzählung im palästinens. Talmud vorkommt. Auch Hildesheimer (s. „Die vaticanische Hs. des Halachoth Gedoloth“ im Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin 1885—86 S. 36) versieht die Angabe der Tossafot mit einem Fragezeichen.

[37]) s. A. Epstein in Steinschneider-Festschr. S. 115 ff.

[38]) S. Talmud Wilnaer Ausgabe (1900).

[39]) IV, S. 128—130.

[40]) S. 602—604.

brechen, doch der Midrasch immer wieder seinen Weg zum Texte zurückfindet, kommt Echa Z. eigentlich über die Auslegung der ersten drei Verse nicht hinaus.

Betrachten wir den Inhalt, so sehen wir, daß es auch gar nicht die Absicht des Kompilators unseres Midr. war, eine von Vers zu Vers fortschreitende Auslegung der Klagelieder zu geben. Es war ihm vor allen Dingen darum zu tun, Stoffe zweierlei Charakters zu sammeln: einerseits solche, die geeignet sind, die Gemüter zur Trauer zu stimmen über die durch die Zerstörung des Tempels in das jüdische Volksleben hereingebrochene Katastrophe, andererseits solche tröstenden und ermunternden Inhalts, um durch sie die durch die Not und Drangsale der Zeit gebeugten Gemüter aufzurichten. Seine Sammlung verfolgt kein exegetisches Ziel, sondern trägt mehr dem Bedürfnis der Synagoge, des Gottesdienstes, Rechnung. Daß er trotzdem mit der Auslegung der ersten drei Verse der Reihe nach begann, so hat das darin seinen Grund, daß es seit alten Zeiten üblich war, am Trauertage der Zerstörung des Tempels, am 9. Ab, in der Synagoge Vorträge über die Klagelieder zu halten[41]), wobei die Redner so verfuhren, daß sie nur die Anfangsverse der Reihe nach auslegten, dann aber in freier Rede fortfuhren. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet können wir unseren Midrasch, wenigstens bis § 29[42]) als einen einzigen für den 9. Ab bestimmten Vortrag ansehen, der in § 28 mit einem Ausblick auf die messianische Zeit, womit solche Vorträge zu enden pflegten, seinen Abschluß findet.

Werfen wir nun einen Blick auf den Inhalt. Ebenso wie Echa R. zu „Herrin unter den Völkern" verkündet: Wo ein Jerusalemite hinkam, errichtete man ihm eine Vortragsbühne und setzte ihn darauf, um seiner Weisheit zu lauschen, so ist auch unser Midrasch überzeugt, daß überall, wo die Jerusalemiten hinkamen, sie die Gebieter ihrer Herren wurden. Zur Illustration dieses Satzes wird eine längere Erzählung angeführt, die von der Weisheit und geistigen Ueberlegenheit zweier palästinensischer Jünglinge berichtet, die ihr Herr, ein Römer, gleich am Tage ihrer Gefangennahme befreien mußte[43]).

Bei Vers 2 erzählt unser Midr., wie die Erzengel Michael und Gabriel selbst den Tempel in Brand steckten; wie Jeremia sich weigerte, die prophetische Mission zu übernehmen, weil er gegen sein Volk nicht prophezeien wollte und, als er diese endlich übernommen hatte, wie groß seine Enttäuschung war, als der erste Auftrag, den Gott ihm erteilte, war, Jerusalem den Becher Zorn-Wein zu reichen.

---

[41]) Traktat Soferim, Kap. 18 § 4. Vgl. Zunz, a. a. O., S. 9.
[42]) Vgl. weiter unten S. 17.
[43]) In Echa R. werden zu diesem Verse eine ganze Reihe von Sagen und Erzählungen angeschlossen, darunter nicht weniger als zehn anekdotenhafte Erzählungen, in denen Jerusalemiten und Athener auftreten.

An 1, 3 schließen sich fünf Erzählungen an, welche die fürchterliche Hungersnot während der Belagerung Jerusalems schildern; dieselbe war so groß, daß Mütter ihre Kinder schlachteten und sich an ihrem Fleische labten. Die grausame Entehrung jüdischer Jungfrauen durch die Feinde wird mit den grellsten Farben ausgemalt. Auf diesen Schilderungen des Elends und des Schmerzes folgen nun ganz unvermittelt, gleichsam ein Lichtstrahl mitten in der finsteren Leidensnacht, vier Vorträge des Trostes und der Ermunterung, sämtlich an Jes. 40, 1: „Tröstet, tröstet mein Volk" anknüpfend. Israel hat doppelt gesündigt und ist doppelt bestraft worden, dafür wird es einst doppelt getröstet werden. Ja, sämtliche Klagen Israels werden von Gott tröstend und besänftigend beantwortet. Gott selbst ist von der Katastrophe der Zerstörung des Tempels und der Verbannung seiner Kinder getroffen und bedarf des Trostes. Ergreifend wirkt die Schilderung, wie die Chaldäer die Israeliten nicht weinen ließen, und wie dieselben mit Jeremia die Abmachung trafen, daß er bei Tag und sie bei Nacht weinen sollen, worauf Gott ihnen versichert, daß er tags und nachts weint. Es folgen zwei größere Homilien anknüpfend an Jer. 8, 23, ein Vers aus dem Propheten-Abschnitt (הפטרה), der am 9. Ab in den Synagogen vorgetragen wird. Gott läßt sich von den Dienstengeln die Trauergebräuche der Menschen zeigen, um dieselben zu befolgen. Vergleiche werden angestellt zwischen der einstigen Herrlichkeit beim Auszuge aus Aegypten und der trostlosen Lage beim Auszuge aus Jerusalem. Es folgen Schilderungen vom unstillbaren Blute des Propheten Sacharja; von der Tragödie der vierhundert Knaben und Mädchen, die sich, um der Schändung zu entgehen, ins Meer stürzten; vom Märtyrertode der Mutter und ihrer sieben Söhne[44]); eine längere Homilie über die Auseinandersetzung zwischen der Gemeinschaft Israel und Gott. An der Hand des dritten Kapitels des Propheten Jesaja wird die Sittenverderbtheit der Töchter Zions und deren Folgen geschildert. Ausgehend von Jes. 22, 13: „Der Herr ruft an demselben Tage zum Weinen und Wehklagen" wird eine rührende und zugleich erhebende Klage über den Fall Jerusalems angestimmt. Gott selbst klagt über die Zerstörung seines Heiligtums und läßt durch Jeremia die drei Erzväter und Moses aus den Gräbern herbeirufen, die ihn dabei unterstützen sollen. Mose flucht die Sonne, daß sie sich nicht an dem Unglückstage verfinstert habe, worauf diese entgegnet, man habe sie gezwungen, ihr Licht scheinen zu lassen.

---

[44]) Nach den Makkabäerbüchern (II, 7; IV, 8) hat dieses Ereignis unter Antiochos Epiphanes (175—163 n. Chr.) stattgefunden. Der Midr. u. ebenso der Talmud (Gittin 57 b) versetzen es in die Zeit der Tempelzerstörung. Echa R. (zu 1, 16) nennt den Namen des Kaisers Vespasian. Elijahu Rabba (Kap. 30) geht noch weiter und versetzt es in die Zeit Hadrians (117 bis 138 n. Chr.).

Die §§ 29—42 sind der Pesikta entnommen und weisen nur unbedeutende Abweichungen von derselben auf. Sie stammen sämtlich aus den Piskot zu den Haftarot der sogenannten „drei Strafsabbate" (תלתא דפורענותא), die vor dem 9. Ab sind (דברי ירמיהו׳ שמעו׳ איכה) Ein Zusammenhang, auch nur ein loser, zwischen den einzelnen Auszügen, ist nicht festzustellen. Da dieselben, wie erwähnt, fast wörtliche Auszüge aus der Pesikta darstellen, so haben wir sie unübersetzt gelassen und verweisen im Folgenden auf die deutsche Uebersetzung der Pesikta von Aug. Wünsche[45]):

Zu § 29 s. Wünsche S. 144; zu § 30 — S. 145; zu § 31 — S. 147; zu § 32 — 33 — S. 146; zu § 34 — S. 145; zu § 35 — S. 151; zu § 36 — S. 156; zu § 37 — S. 154; zu § 38 — S. 157; zu § 39 — S. 160; zu § 40 — S. 163; zu § 41 — S. 164; zu § 42 — S. 165.

VII. Die Abfassungszeit des Midr. Echa Zuta.

Echa Z. selbst bietet keine Handhabe zur Feststellung seiner Abfassungszeit. Das neuhebräische Sprachgewand, das fast vollständige Fehlen von Fremdwörtern läßt nur den Schluß zu, daß wir es mit dem Werke eines jüngeren Zeitalters zu tun haben. Aber eine auch nur annähernd bestimmte chronologische Ansetzung ist damit noch nicht gegeben.

S. Buber, der bei anderen Midraschausgaben, die er veranstaltete, es nie unterlassen hat, über die Abfassungszeit der betreffenden Midraschim zu sprechen, weiß über die Abfassungszeit von Echa Z. überhaupt nichts zu sagen. Schechter[46]) beschränkte sich auf die Bestimmung der Abfassungszeit des von ihm herausgegebenen Schir-Haschirim Zuta[47]) und gelangt zu dem Resultat, daß dieselbe nicht früher als am Ende des 10. Jahrhunderts mit Sicherheit angesetzt werden kann. Dieses Ergebnis darf ebenso wenig auch auf die anderen unter dem Namen Midr. Z. vereinigten Midraschim übertragen werden, wie etwa das Alter eines unter „Midrasch Rabba" bekannten Midraschim auch für die anderen maßgebend ist[48]). Wir müssen daher versuchen, die Redaktionszeit des Echa Z. besonders zu ermitteln.

Daß Echa Z. nicht zu den jüngsten Midraschim, wie etwa Num. r. gehört, beweist schon die Tatsache, daß R. Tobia b. Eliesер, Verfasser des „Lekach Tob" Echa Z. bereits gekannt hat, wie dies aus der Stelle in seinem Kommentar zur Threni[49]) (zu 1, 1 s. v.

[45]) In Bibliotheca rabbinica, Leipzig 1885.

[46]) JQR VII, 320.

[47]) Von ihm Aggadath Schir-Haschirim genannt, vgl. oben S. 7.

[48]) So ist z. B. Num. r. nicht älter als das 12. Jahrhundert (Zunz, a. a. O. S. 273), während die Abfassungszeit von Gen. r. im 6. Jht. liegt (idem, a. a. O. S. 186).

[49]) Hrsg. nach Ms. München von J. Nacht, Berlin 1895. Später von A. W. Greenup nach Mss. Cambridge, Oxford und München, London 1908.

שרתי) hervorgeht. Dieselbe lautet: תחת שהיו האומות ומלכיהם נותנים מס למלכי ישראל ויהודה עכשיו היתה למס הם נותנים להם מס[50], was nichts anderes ist, als die zu היתה למס gegebene Erklärung R. Jochanans in Echa Z. § 5, nur ist dieselbe bei R. Tobia anonym und in andere Worte gekleidet, wie es R. Tobia auch sonst tut, daß er die aus Midr. geschöpften Zitate umändert und erweitert, um sie so zu seinen Erklärungen zu machen[51]). R. Tobia hat nun sein Werk 1097 verfaßt[52]), Echa Z. muß demnach älter als dieses Datum sein.

Andererseits ist Echa Z. bestimmt jünger als 700, der Abfassungszeit der Pesikta d. Rab Kahana[53]), da Echa Z. aus letzterer viele Auszüge gemacht hat[54]).

Echa Z. hat aber auch die Pesikta R. benutzt, was sich besonders aus einem Vergleich zweier Stellen unseres Midr. mit den betreffenden Parallelen in Pesik. R. ergibt:

1. Echa Z. § 23 mit Pesik. R. 141 a unten bis 142 a.

2. Das ganz unvermittelt beginnende Stück in Echa Z. (§ 7 Mitte): אמר לו הקב"ה לירמיה ist eine Bearbeitung des mit denselben Worten beginnenden Stückes in Pesik. R. 129 a Mitte, wo es in richtigem Zusammenhange steht, da die ganze Piska (26) von Jeremia handelt. In Echa Z. ist der Stoff dieser Agada kunstvoller gestaltet. Indem der Agadist die Weigerung Jeremias anders begründete, erreichte er das spannende Moment von der Enttäuschung Jeremias, wodurch auch das Gleichnis von der סוטה adäquater als in Pesik. R. wurde. Die Stelle: הוא היה אחד משנים שאיררו ויללו את יומן hat Echa Z. weggelassen, da sie nur in Pesik. R., wo die ganze Piska nach diesem Schema angelegt ist (הוא היה אחד מארבעה בני אדם שנקראו יצורים ; הוא היה אחד מד׳בני אדם שנקראו כושים ; הוא היה אחד משלשה נביאים) am Platze ist.

Als Abfassungszeit der Pesik. R. gilt die 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts[55]). Da nun die Piska 26, die Echa Z. benutzt hat, noch jünger als die anderen Piskot ist[56]), so dürfen wir wohl die Abfassungszeit des Echa Z. nicht vor 1000 ansetzen.

Die mit [Str.] gekennzeichneten Anmerkungen stammen von meinem Lehrer Prof. Dr. M. Streck.

---

[50]) Ausg. Nacht, S. 6; Ausg. Greenup, S. 11.
[51]) Vgl. Nachts Einl. a. a. O. S. 11.
[52]) S. Strack, a. a. O. S. 244.
[53]) So nach Zunz, a. a. O. S. 191.
[54]) Vgl. oben S. 17.
[55]) Vgl. Zunz, a. a. O. S. 255; Strack, a. a. O. 245.
[56]) Vgl. Strack, a. a. O.

Der Midrasch Echa Zuṭa.

איכה ישבה בדד. Wie sitzt sie einsam.

Weshalb sind die Klagelieder in alphabetischer Ordnung[1]) verfaßt? R. Elieser sagt: Weil Israel die ganze[2]) Gesetzeslehre übertreten hat, wie es heißt Dan. 9,11: „Ganz Israel hat dein Gesetz übertreten[3]) und ist in Ungehorsam vor dir abgewichen“[4]).

R. Josua sagte: Weil die Israeliten 22 Sünden begangen haben, entsprechend den 22 Buchstaben der Gesetzeslehre. R. Jehuda sagte: Der Ausdruck איכה bedeutet nichts anderes, als eine Zurechtweisung

---

[1]) Die ersten vier Kapitel der Klagelieder haben alphabetisch geordnete Versanfänge (Kap. 3 in je dreifacher Wiederholung). Das 5. Kap. dagegen umfaßt zwar 22 Verse, diese sind aber nicht alphabetisch geordnet. Die einzelnen Kapitel werden im Midrasch mit Rücksicht auf ihre alphabetische Form als „Alphabet“ (אלפא ביתא) bezeichnet. So ist der Schluß der ersten 4 Kap. des Midr. Echa R. mit den Worten angegeben: סליק אלפא . . . תנינא . . . ובית קדמאה usw. Aber auch das 5. Kap. wird, weil es 22 Verse enthält, „Alphabet“ genannt, so Echa R. Einl. No. 27; Echa R. zu 4, 20 (das. jer. Sabbat Kap. 16, Hal. 1; Lev. r. Kap. 15).

[2]) Mit der alphabetischen Ordnung der Klagelieder soll demnach angedeutet werden, daß Israel dem ganzen Gesetze, gleichsam allen 22 Buchstaben desselben zuwidergehandelt hat. „Alphabet“ wird hier als Begriff des Restlosen, des Ganzen verwendet, in demselben Sinne, wie wir die Ausdrücke „von A bis Z“ und „von Alpha bis Omega“ gebrauchen. Vgl. hierzu Ruth Zuta zu 4, 11 (S. 54), wo in ähnlichem Zusammenhang wie hier der äquivalente Ausdruck „von Aleph bis Taw“ angewendet wird: „Wer eine tugendhafte Frau heiratet, als hätte er das ganze Gesetz erfüllt, von Anfang bis zu Ende, — deshalb ist das Kapitel vom „wackeren Weibe“ (Spr. 30, 10) von Aleph bis Taw geschrieben“ (כל הנושא אשה כשרה כאלו קיים כל התורה כולה מראש ועד סוף לפיכך נכתבה אשת חיל מאלף ועד תיו).

[3]) וכל ישראל עברו את תורתך. Die Akkusativpartikel את wird als Notarikon (נוטריקון) א׳ und ת׳ gedeutet. Vgl. Elijahu R. Kap. 18.

[4]) S. dieselbe Frage und Antwort in Echa R. Kap. 1, 20 in abweichender Fassung. Vgl. Sanhedr. 104a: „R. Jochanan sagte: Weshalb wurden sie mit dem Alphabet bestraft? — weil sie das Gesetz übertreten haben, welches mittels des Alphabets verliehen wurde“ (שעברו על התורה שנתנה באלף בית); Echa R. Einl. No. 24: Auf die Frage Abrahams an Gott: „Warum hast du meine Kinder verbannt?“ antwortete Gott: Weil deine Kinder gesündigt und dem ganzen Gesetze und den 22 Buchstaben, die darin sind, zuwidergehandelt haben, wie es heißt: „Und ganz Israel hat das Gesetz übertreten.“

(תוכחה)[5]) wie Jes. 1,21: „Wie (איכה) ist sie zur Buhlerin geworden?“ R. Simon b. Pasi sagte: Das Wort איכה ist nur als Zahlenwert[6]) sechsunddreißig aufzufassen, gegen[7]) den sechsunddreißig mit der Ausrottungsstrafe belegten Verbote, deren sie sich schuldig gemacht haben, entsprechend dem Zahlenwerte des Wortes Echa[8]) (איכה).

R. Eleasar, der Sohn Jose's des Galiläers[9]) und ebenso R. Chanina nach ihm trugen folgendes vor: „Wie sitzt sie einsam“. Herr der Welt, sprach Jeremia zum HE[10]), die Stadt, die deinen Namen trägt[11]), die dein Ruhm ist, und in welcher an den drei Wallfahrtsfesten der größte Teil des Volkes weilte, soll nun einsam da-

[5]) Diese etymologische Erklärung stammt aus der Pesikta 121b, nur ist dort als Beweis, nicht wie hier Jes. 1, 21, sondern Jer. 8, 8 (איכה תאמרו חכמים אנחנו). R. Nechemia, der Controversist des R. Jehuda, erklärt dort איכה als Klage (קינה) und beweist dies mit Thr. 1, 1: איכה ישבה בדד, was sehr merkwürdig erscheinen muß, da איכה an dieser Stelle eben das fragliche Wort darstellt, das Gegenstand der Controverse ist. Buber (daselbst Anm. 3) will diese Schwierigkeit dadurch beseitigen, daß er die Ueberschrift zu der Controverse, wie überhaupt die Ueberschrift zur ganzen Piska: איכה ישבה בדד in איכה היתה לזונה ändert, wie sie in der Tat in Cod. Parma lautet. Diese Aenderung ist jedoch unmöglich, da der Stichvers sämtlicher in dieser Piska vorkommenden Proömien איכה ישבה בדד ist, der allein auch zum Inhalt der Proömien paßt. Vgl. Echa R. Anfang, wo diese Controverse ebenfalls an איכה ישבה בדד geknüpft ist, als Beweis für die Erklärung des R. Nechemia ist dort allerdings Gen. 3, 8 angegeben.

[6]) גמטריא eine der 32 Interpretationsregeln der Agada (vgl. darüber Bacher, Ag. d. Tan. II, S. 293), nach der ein Wort nach dem Zahlenwerte seiner Buchstaben gedeutet wird. Ueber die Etymologie dieses Wortes s. Lexika. Felix Perles (MGWJ 1932, S. 285) versucht eine neue Erklärung. Nach ihm ist גמטריא nur volksetymologisch mit γεωμετρία zusammengeworfen worden. Es kommt vielmehr von γάμμα τρία d. i. „γάμμα=3“.

[7]) כנגד, wörtlich: gegenüber. Diese in der Bibel nur Gen. 2, 18, 20 vorkommende Präposition wird in der Agada gebraucht, um auszudrücken, daß eine Sache einer anderen entspricht. Besonders, wie hier, daß eine Zahl einer anderswo vorkommenden entspricht. S. z. B. Jer. Pesachi Kap. 10, Hal. 1: Die 4 Becher Wein am Pesach Abend entsprechen den 4 Ausdrücken der Erlösung (ארבע כוסות כנגד ארבע לשונות של גאולה)

[8]) Vgl. Echa R. Anf.: „R. Levi sagte: Die Israeliten wurden nicht eher verbannt, als bis sie die 36 Ausrottungen, die in der Thora enthalten sind, und die 10 Gebote verleugnet hatten, entsprechend dem Zahlenwerte von איכה und בדד (איכה = 36, בדד = 10); Sanhedr. 104a: „Weshalb wurden die Israeliten mit איכה bestraft? — weil sie die 36 Ausrottungen, die in der Thora enthalten sind, übertreten haben (מפני מה לקו ישראל באיכה מפני שעברו על שלשים ושש כריתות שבתורה). — Die 36 mit der Ausrottungsstrafe belegten Verbote werden im Traktat Keretot 2a aufgezählt.

[9]) Tannaite der 4. Generation (Mitte des 2. Jhdts.) Verfasser der 32 hermeneutischen Regeln für die agadische Interpretation. Auch Elieser genannt. Vgl. über ihn Bacher, Agada der Tann. II, S. 292 ff.

[10]) = der Heilige, gebenedeiet sei Er = הקב״ה.

[11]) Jerusalem wird mit dem Namen יהוה benannt. Vgl. Baba Batra 75b: Drei werden nach dem Namen des HE benannt: Die Frommen, der Messias und Jerusalem. Daselbst weiter: Die Dienstengel sprachen zu Gott: . . . Jerusalem, das Deinen Namen trägt (ששמך בתוכה) . . .

liegen? Jeremia, erwiderte der HE, bevor du ihre Sache vorträgst, trage doch meine vor: „wie ist sie zur Buhlerin geworden". Jeremia sprach: „Sie weint in der Nacht" (Thr. 1, 2), und der heilige Geist[12]) erwidert[13]: „Sieh' da die Weiber, die den Tammuz[14]) beweinten" (Ez. 8, 14). Jeremia sprach: „Ausgewandert (גלתה) ist Juda wegen Bedrückung und schwerer Fron" (Thr. 1, 3), und der heilige Geist erwidert: „Und sie enthüllte (ותגל) ihre Scham" (Ez. 23, 18). Jeremia sprach: „Die Wege Zions trauern" (Thr. 1, 4), und der heilige Geist erwidert: „Auf den Wegen wartetest du auf sie" (Ez. 3, 2). Jeremia sprach: „Ihre Bedränger sind zum Haupte geworden" (Thr. 1, 5), und der heilige Geist erwidert: „Du hast sie gewöhnt über dich als Fürsten zum Haupte zu sein" (Jer. 13, 21). Und so zu jedem Ausspruche[15]).

Wie sitzt sie einsam.

R. Meir sagte: Der HE fragte Jerusalem: Wer hat dich einsam gemacht? Herr der Welt, erwiderte Jerusalem, wer vermag mich einsam zu machen, wenn nicht du allein! Als die Hand Pharaos mich getroffen hat, saß ich nicht einsam, wohl aber als deine Hand mich traf, wie es heißt Jer. 15,17: „Wegen deiner (strafenden) Hand sitze ich einsam"[16]).

E. a. E.[17]) „Einsam" (בדד) einsam ohne Volk, ohne Propheten, ohne Priester.

---

[12]) Diesen Ausdruck wenden die Agadisten dann an, wenn sie sagen wollen, daß an irgendeiner Bibelstelle Gott als der Redende zu denken ist, und daß diese als Antwort Gottes auf ähnliche Aeußerungen Israels zu gelten hat. Vgl. weiter S. 36.

[13]) Als Antwort des heiligen Geistes auf die Klagen Jeremias werden nun Bibelstellen angeführt, in denen je ein Wort vorkommt, das gleichen Stammes ist mit je einem Worte in den Klageliedern. In den ersten vier angeführten Bibelstellen entsprechen die parallelen Wörter den Anfangswörtern der alphabetischen Verse: מבכות בכו, איכה — איכה, דרכי — דרכים, גלתה — ותגל, nur zu Vers 5 ist nicht für das Anfangswort היו, sondern für das in demselben Vers vorkommenden לראש eine Parallele angeführt.

[14]) Ezechiel rügt die Weiber, die am Eingang des Tempels sitzen und den Tammuz beweinen. Tammuz ist eine babylonische Gottheit, identisch mit der in der Höllenfahrt des Istar erwähnten Du — mu — zi. Im Monat Tammuz (Juni—Juli), in der sie hinstirbt und verschwindet brachte man ihr Trankopfer dar und veranstaltete mit Hilfe von Klagemännern und Klageweibern eine Totenklage (s. Zimmern, in Schrader, Keilinschr. u. Altes Test., 3. Aufl S. 3971).

[15]) Der Midr. meint, daß man nicht nur zu den ersten fünf Versen der Klagelieder, wie es hier geschehen ist, sondern auch zu den anderen Versen Bibelstellen anführen kann, als Antwort des heiligen Geistes auf dieselben.

[16]) Pesikta 119b und Echa R. Einl. No. 3 haben noch: „Als die Hand eines Sanherib mich getroffen hat, saß ich nicht einsam" (נגעה ביידו של סנחריב ולא ישבתי בדד).

[17]) = eine andere Erklärung = דבר אחר (ד"א).

Die Stadt, reich an Volk.

Eine Stadt, die den größten Teil des Volkes faßte. R. Chanina sagte: „Die Stadt, reich an Volk", eine Stadt, in welcher an den drei Wallfahrtsfesten die Mehrheit des ganzen Volkes weilte[18]).

E. a. E.: „Die Stadt, reich an Volk", eine Stadt, deren Streben darauf grichtet war, die Fruchtbarkeit und die Vermehrung zu fördern. Auf welche Weise, Einen Zwölfjährigen verheirateten sie mit einer Zwanzigjährigen, damit sie schwanger wird und gebärt, und einen Erwachsenen verheirateten sie mit einer Minderjährigen, damit sie schwanger wird und gebärt[19]).

Sie ist wie eine Witwe geworden.

Wie eine Witwe, aber nicht zur wirklichen Witwe, daß sie gehe und sich mit einem anderen Mann verheirate; sie ist aber auch nicht mehr das Weib eines Mannes, um (ihren Lebensunterhalt) von dessen Gütern zu entnehmen[20]).

---

[18]) Jerusalem konnte diese große Menge fassen. In Abot V, 5 wird unter den 10 Wundern, die im Tempel geschahen, als letztes aufgezählt: „Nie sagte jemand zu seinem Genossen, ihm sei Jerusalem zu überfüllt, um da zu übernachten" (ולא אמר אדם לחבירו צר לי המקום שאלין בירושלים).

[19]) Vgl. hierzu Echa R. Kap. 1, 2: „Wie entstand die Vermehrung der Israeliten? Ein Mensch verheiratete seinen zwölfjährigen Sohn mit einer Frau, die geeignet war, zu gebären, und er verheiratete seinen Enkel mit 12 Jahren und er hatte das 26. Jahr noch nicht erreicht, so war dieser schon Enkel."

[20]) כאלמנה ist demnach als ein Begriff zu fassen: eine „witwengleiche" Frau. Wie nun ein derartiger Fall, daß eine Frau weder von ihrem Manne ihre ehelichen Rechte verlangen kann, noch einen anderen heiraten darf, vorkommen kann, führt unser Midr. nicht weiter aus. Der Satz an unserer Stelle ist eine allgemeine Fassung der in der Form eines Gleichnisses ausgeführten Erklärung, welche die Rabbanan in Echa R. Kap. 1, 3 zu כאלמנה geben: „Die Rabbanan sagen: Gleich einem Könige, der seiner Gemahlin (Matrona) zürnte und ihr einen Scheidebrief schrieb, dann aber denselben ihr wieder entriß. Als sie sich mit einem anderen verheiraten wollte, sprach er zu ihr: Wo hast du deinen Scheidebrief? Verlangte sie dagegen ihren Lebensunterhalt von ihm, so sprach er: Habe ich dich nicht bereits entlassen?" In Sanhed. 104a wird im Namen Rab's eine andere Deutung dieses Wortes tradiert: „Wie eine Witwe, aber nicht zur wirklichen Witwe; wie eine Frau, deren Mann nach überseeischen Ländern verreist ist und die Absicht hat, zu ihr zurückzukehren.' (כאלמנה ולא אלמנה ממש אלא כאשה שהלך בעלה למדינת הים ודעתו לחזור עליה). Es soll demnach durch כאלמנה ausgedrückt werden, daß Israel von Gott nicht ganz verlassen ist, sondern darauf hoffen kann, einst wieder von ihm aufgenommen zu werden. — Vgl. Echa R. zu 2, 4, wo die Vergleichspartikel . . כ bei mehreren Bibelstellen in ähnlicher Weise wie hier gedeutet wird.

Eine Stadt, (deren Bewohner) die Gebieter ihrer Herren wurden[21]).

Die Weisen erzählten[22]): Einst hatte ein Heide zwei Knaben[23]) aus dem Lande Israel gefangen genommen und ließ sie vor seinen Pferden einherlaufen. Da sprach der eine zum andern: Auf dem Wege, auf dem wir gehen, geht ein Kamel, das auf einem Auge blind

---

[21]) Sanhed. 104a: „Rabba sagte im Namen R. Jochanans: „Wo sie auch hinkommen, werden sie die Fürsten ihrer Herren" (כל מקום שהם הולכים נעשים שרים לאדוני יהם)

[22]) Im Talmud Sanhed. 104b ist folgende Erzählung mit den Worten: „die Rabbanan lehrten" (תנו רבנן) eingeleitet. Diese Formel, mit der nur rezipierte, im Lehrhause anerkannte Baraitot eingeleitet werden (vgl. Bacher, Exegetische Terminologie II, S. 293), weist auf das hohe Alter dieser Erzählung hin, da es Baraitot höchstens bis 250 n. Chr. gegeben hat. — Ueber Quellen und Parallelen zu dieser Erzählung vgl. Einl. S. 12.

[23]) Im Talmud (a. a. O.): Zwei Männer (שני בני אדם). Unser Erzähler glaubte anscheinend, das Wunderbare der Geschichte dadurch zu steigern, wenn er zu den Helden derselben zwei Knaben machte, wodurch jedoch die Geschichte an Wahrscheinlichkeit verloren hat. In Echa R. Kap. 1 (5. „Ein Athener") ist der Held der ersten Partie unserer Erzählung ein einäugiger Sklave. Da eine Vergleichung der beiden Fassungen nicht uninteressant ist, so geben wir hier die Darstellung des Echa R. wieder: „Ein Athener kam nach Jerusalem und brachte drei und ein halbes Jahr daselbst zu, um die Sprache der Weisheit zu erlernen, aber es war ohne Erfolg. Nach Verlauf dieser Zeit kaufte er einen Knecht, welcher auf einem Auge blind war. Nach drei und einem halben Jahre, die ich hier gewesen bin, äußerte er gegen den Verkäufer, kaufe ich zuletzt noch einen einäugigen Knecht. Bei deinem Leben! entgegnete dieser, er ist sehr gescheit und schaut in die Ferne. Als der Käufer mit seinem Knechte zum Stadttore hinaus kam, sagte dieser zu seinem Herrn: Gehe schnell, damit wir die Gesellschaft, die vor uns ist, noch einholen. Ist denn eine Gesellschaft vor uns, fragte der Herr. Jawohl, gab der Knecht zur Antwort, es ist vor uns ein weibliches Kamel, das auf einem Auge blind ist und das mit Zwillingen trächtig geht, zwei Schläuche trägt, einer ist mit Wein und der andere ist mit Essig gefüllt. Die Gesellschaft ist höchstens 4 Mil von uns entfernt und der Kameltreiber ist ein Heide. Du Unverschämter! Du Einäugiger! fuhr ihn sein Herr an, woher weißt du, daß ein Kamel darunter auf einem Auge blind ist? Weil ich sehe, entgegnete der Knecht, daß es auf der einen Seite des Weges gefressen hat und auf der anderen nicht. Woher weißt du, daß es ein Zwillingspaar im Leibe trägt? Wo es sich gelagert hat, da sehe ich, daß ihrer zwei sind. Woher weißt du aber, daß es zwei Schläuche trägt, der eine mit Wein, der andere mit Essig gefüllt? An den herausgeflossenen Tropfen merke ich es, die vom Weine sickern in die Erde, die vom Essig aber brodeln. Woran merkst du, daß der Kameltreiber kein Israelit ist? Daran, weil dieser mitten in der Straße das Wasser hat abschlagen lassen, ein Jude tut das nicht, sondern läßt es in einem Winkel geschehen. Woran merkst du, daß die Gesellschaft 4 Mil entfernt ist? An den Fußtritten des Kamels, welche weiter als 4 Mil nicht mehr kenntlich sind."

ist. Und[24]) zwei Ladungen[25]) trägt es, die eine von Wein und die andere von Essig[26]). Und zwei Männer gehen hinter ihm einher, ein Heide und ein Israelit.

Woher wißt ihr, fragte sie ihr Herr, daß das Kamel auf einem Auge blind ist. Siehe das Gras an der Seite des Weges, erwiderten sie ihm, die Stellen, welche vor seinem blinden Auge waren, hat es unberührt gelassen; die Stellen hingegen, die es abgeweidet hat, waren an der Seite seines sehenden Auges, so daß es sie wahrnehmen konnte und abfressen. Und[27]) daß die beiden Ladungen, die eine von Wein, die andere von Essig sei? Schaue nach der Mitte des Weges, antworteten sie ihm, dort, wo die Tropfen hinfallen: der Wein sinkt in die Erde ein, die Stelle aber, wo der Essig hinfällt, bleibt schäumend[28]). Und daß die beiden Männer, die hinter ihm gehen, ein Heide und ein Israelit seien? Der Heide verrichtete seine Notdurft an der Mitte des Weges, der Jude hingegen wandte sich abseits und verrichtete seine Notdurft. Darauf lief er ihnen nach und fand, daß es sich so verhält, wie sie gesagt hatten[29]). Als sie bei den

---

[24]) Der Satz: וזו היא הליכתו (wörtlich: „und dies ist sein Gehen") ist nicht recht klar. Er ist wohl als eine Art Ueberschrift zum Folgenden aufzufassen. „Und dies ist sein Gehen" d. i. unter diesen Umständen geht es: zwei Schläuche tragend, von zwei Männern geführt.

[25]) Lies mit Jalk. § 32: ושני פרקים יש עליו. — פרק in der Bedeutung „Ladung" kommt sonst nicht vor. Nur Dalman (S. 371) und Jastrow (II, S. 1240) verzeichnen es. Letzterer auf Grund des Jalk., der diese Erzählung aufgenommen hat (Midr. Z. war ihm noch unbekannt). Echa R. hat: ושתי נודות; der Talmud: וטעונה תרין זיקין.

[26]) So auch in Echa R., im Talmud dagegen: Oel.

[27]) Die Worte „ מנין אתון ידעין " vor der zweiten und dritten Frage fehlen in der Handschrift. Auch Jalk. hat sie nicht. Buber glaubte zum besseren Verständnis der Stelle sie hinzufügen zu müssen. Danach hätte er aber auch das שני in ששני verbessern müssen. Ebenso fügte er vor der Antwort der Knaben auf die dritte Frage „אמרו לו" hinzu. Diese Einschiebungen sind jedoch nicht notwendig. Man müßte nur „אמרו לו" vor der Antwort auf die zweite Frage streichen und statt שני mit Jalk. ושני lesen. Somit wäre Frage und Antwort ohne jede Einleitungsworte nebeneinander gestellt, wie dies häufig vorkommt. Auch im Talmud (a. a. O.) ist dies der Fall.

[28]) היין נבלע ומקום החומץ נרתח. Echa R. hat: חמרא ספיגא ובסימא תסיס „der Wein saugt sich (in den Boden) ein, der Essig aber brodelt". Im Talmud: יין מטפטף ושוקע ושל שמן מטפטף וצף „der Wein trieft herunter und sinkt ein, das Oel aber trieft herunter und schwimmt obenauf".

[29]) In unseren Talmudausgaben, wo die Erzählung an dieser Stelle abbricht, wird noch hinzugefügt: „Hierauf küßte er sie aufs Haupt, brachte sie nach Haus, bereitete für sie ein großes Mahl und tanzte vor ihnen, indem er sprach: Gebenedeiet sei der, der die Kinder Abrahams erwählt und ihnen von seiner Weisheit verliehen hat; denn wo sie auch hinkommen, werden sie Fürsten ihrer Herren. Darauf entließ er sie in Frieden nach ihrer Heimat." Die Fortsetzung in der Münchener Hs. (vgl. Einl. S. 13) lautet: „Sie sprachen zu ihm: Es scheint uns, daß unser Herr der Sohn des Hoftänzers sei (vgl. weiter Note 39). Da ging er und fragte seine Mutter. Sie erzählte ihm, daß auf ihrer

Toren Roms anlangten, da sprach der eine zu seinem Gefährten: Ich spüre (hier) den Geruch von Lauch aus Judäa[30]), das in einem Topfe aus K'far Chananja[31]) kocht. Da zürnte ihr Herr über sie und sprach zu ihnen: Euer Gott konnte euch nicht ertragen, und ich soll euch ertragen?[32]) Während er ihnen fluchte, kam ein Beamter[33]) des Königs und fragte ihn: Woher kommst du? Aus Judäa komme ich heute, antwortete er. Ist es möglich, staunte jener, daß

Hochzeit, als ihr Mann hinausgegangen war, der Hoftänzer zu ihr eintrat und ihr beiwohnte und sie wurde von ihm schwanger. Hierauf setzte er ihnen Fleisch vor. Als sie dessen Geruch wahrnahmen, sprachen sie zu ihm: Dieses Fleisch schmeckt nach Hundefleisch. Er ging und fragte seine Mutter, indem er zu ihr sprach: Wenn du mir gestehst, so ist es gut, wenn aber nicht, so töte ich dich. Ich hatte ein Schaf, antwortete sie ihm, dessen Mutter gestorben war, das ich dann von einer Hündin saugen ließ. Darauf setzte er ihnen Wein vor. Dieser Wein, sprachen sie zu ihm, hat den Geschmack einer Leiche. Er ging und fragte seine Mutter, indem er zu ihr sprach, wenn du mir gestehst, so ist es gut, wenn aber nicht, so töte ich dich. Dieser Wein, erwiderte sie ihm, ist vom Weinstock, der auf dem Grabe deines Vaters wächst. Er stand auf und küßte sie auf ihr Haupt usw."

[30]) קפלוטות שביהודה Sing.: קפלוט, nach Aruch s. v. vom griechischen κεφαλήωτος, eigentlich „mit einem Kopfe (κεφαλή) versehen". Besonders von Gewächsen wie Porree (porrum capitatum) gebraucht (s. Levy, Targ. Wb. s. v.; Immanuel Löw, Die Flora der Juden II, S. 131 ff.). Es entspricht dem hebr. חציר, vgl. Pseudo-Jonathan zu Num. 11, 5, der חציר mit קפלוט wiedergibt. Die Worte: „Kaflot aus Judäa" scheinen darauf hinzuweisen, daß dem Ausländer Kaflot als ein aus Palästina stammendes Gewächs bekannt war. Und in der Tat glossiert Maimonides in seinem Mischna-Kommentar (Maasser scheni II, 1) קפלוט mit den Worten: חציר הנעשה בארץ הצבי, „der in Palästina wachsende Lauch".

[31]) Grenzort zwischen Unter- und Obergaliläa, das heutige Kafr Anan. (Vgl. S. Klein, Beitr. z. Geographie u. Gesch. Galiläas, S. 84 ff.; A. Neubauer, La géographie du Talmud, p. 226). Einst wegen der Fabrikation von Töpfen sehr berühmt. Daher galt der Spruch: „Töpfe nach Kfar Chananja führen" als Ausdruck für etwas Ueberflüssiges. Vgl. Gen. r. Kap. 86, Ende: Potiphar sagte zu Joseph (der ersterem verschiedene Zauberkünste vorgeführt hat): „Wie Joseph, bringt du etwa Stroh nach Afraim, Töpfe nach Kfar Chananja, Wollscherer nach Damascus, Zauberer nach Aegypten?" Vgl. noch Jer. Maasserot Kap. II, Hal. 3.

[32]) Nach אתכם ergänze nach Jalk. den Satz: ואני אסבול אתכם, der vom Abschreiber, veranlaßt durch die beiden אתכם, ausgelassen wurde.

[33]) Im Texte: פלמנטר, ein Wort zweifelhaften Ursprungs und Bedeutung. Nach Mussafia ist es aus dem griech. πολεμος und dem lateinischen „notarius" zusammengesetzt und bedeutet: „Notar des Kriegsheeres". Diese Erklärung ist sehr unwahrscheinlich, da diese Wortbildung weder im Griechischen noch im Lateinischen vorkommt. Perles (Etymol. Studien, S. 132) denkt an „frumentarius", Proviantmeister. Ihm schließt sich Israel Lévi an (REJ XI, S. 261), der unser Wort mit „le pourvoyeur de roi" wiedergibt, er zitiert aber das in manchen Drucken des Jalk. sich findende korrumpierte פלמנסר. Kohut(Aruch compl. s. v.) glaubt, daß darin „diplomatarius" vorliegt, also: Sekretär, Bewahrer der kaiserlichen Geheimschriften. So auch Krauß, Lehnwörter II, S. 459. (D. Müller wollte פלמנסר, aus dem Persischen erklären: neupersisch fermandar = Auftraggeber. S. Wien. Zeitschr. f. die Kunde des Morgenl. IX, 83 [Str.])

du heute aus Judäa kommst[34]) — ein Weg von vierhundert Parsangen?[35]) Mein Schiff hatte (günstigen) Wind gehabt, sodaß ich heute kommen konnte, und wenn du mir nicht glaubst[36]), siehe da den Lauch aus Judäa, im Topfe kochend, von dem ich noch nichts genossen habe[37]). Als ihr Herr in sein Haus gekommen war, schlachtete ihm seine Mutter ein Lamm, bereitete ihm verschiedene Arten von Gerichten zu und öffnete ihm ein Faß Wein. Während ihr Herr beim Male, welches seine Mutter ihm bereitet hatte, saß, standen die Knaben vor ihm. Da sprach einer zu seinem Gefährten: Der Geruch dieses Fleisches gleicht dem eines Hundes und der Geruch dieses Weines dem eines Toten. Was für ein Wein ist das, und was für ein Fleisch ist das, fragte er darauf seine Mutter. Ein Mutterschaf hatte ich, erwiderte sie, das ich großzog, bis es trächtig wurde und einen Widder gebar. Nach der Geburt starb das Mutterschaf, der Widder aber blieb mir zurück. Ich hatte nun niemand, der ihn säugen soll. Da nun unsere Hündin zur gleichen Zeit geworfen hat, so gab ich ihr den Widder, sie säugte ihn zusammen mit ihren Jungen, bis er groß wurde und ich ihn mit Gras und Gerste füttern konnte. Als du gekommen warst, schlachtete ich ihn, und davon ißt du jetzt. Nun sage mir, was für eine Bewandtnis hat es mit diesem Wein und woher ist er? Dieser Wein, antwortete die Mutter, ist vom Grabe deines Vaters, an dem ein Weinberg liegt. Da ich wußte, daß unter allen Weinbergen keiner da ist, der ihm an Güte gleicht[38]), so füllte ich davon ein Faß, schloß es und versiegelte es und sprach: Ich öffne es nicht vor der Ankunft meines Sohnes. Als ich dich nun wiedersah, freute ich mich sehr darüber, schlachtete den Widder, bereitete dir verschiedene Arten von Speisen zu, und öffnete für dich das Faß Wein. Darauf aß er und trank und freute sich mit den Knaben mehr als mit all dem erbeuteten Gut, das er mitgebracht hatte, da er alles, was sie sagten, untersucht hatte und als wahr gefunden. Nachdem er

---

[34]) Lies mit Jalk. § 32: אפשר מארץ יהודה באת היום.

[35]) Die Stelle ist nicht recht klar, da die Worte: „aus Judäa bin ich heute gekommen" noch nicht besagen, daß er heute Judäa auch verlassen hat.

[36]) Statt מאמינו lies nach Jalk. מאמיננו .

[37]) Dieses Ereignis an den Toren Roms bildet das Uebergangsglied von dem ersten Teile unserer Erzählung, wie derselbe auch in unseren Talmudausgaben vorkommt und in Echa R. als Geschichte des Atheners und des einäugigen Sklaven erzählt wird, zu dem zweiten Teile, der im Echa R. als selbständige Geschichte der „Vier Jerusalemiten" auftritt. Die Verschmelzung dieser beiden selbständigen Erzählungen zu einer einzigen ist, wie die Münchener Handschrift beweist, schon in früher Zeit vor sich gegangen. Nur das Uebergangsglied ist das Werk eines späteren Bearbeiters. Demselben scheint auch die Version des Echa R. bekannt gewesen zu sein, da er den zweiten Schlauch mit Essig, wie in Echa R., und nicht mit Oel, wie im Talmud, gefüllt sein läßt.

[38]) Jalk. weicht an dieser Stelle von unserem Text ganz ab ולפי שידעתי שאין בכל הכרמים שהניח לך אביך כרם שיוציא יין טוב כמו זה.

gegessen und getrunken hatte, stand er auf und tanzte. Da sprach der eine zu seinem Gefährten: Siehe da die Füße eines Tänzers[38]); seine Mutter hatte nämlich mit einem Tänzer, der Sänger war, gebuhlt und wurde von ihm schwanger. Als der Mann diese Worte hörte, begab er sich mit dem Schwerte in der Hand zu seiner Mutter und sprach zu ihr: Alle Worte dieser Knaben sind wahr, weil ich dieselben bereits untersucht habe. Wenn du mir nun nicht gestehst, wessen Sohn ich sei, so töte ich dich. Sie erwiderte ihm: Mein Sohn, töte mich nicht, ich will dir die Wahrheit gestehen. Eines Tages brachte dein Vater einen Sänger-Tänzer mit, der mit einer angenehmen Stimme begabt war. Da dein Vater nicht zeugungsfähig war, so buhlte ich mit ihm, wurde von ihm schwanger und gebar dich. Habe ich etwa nicht gut getan, daß ich deinem Vater einen Stamm zur Welt brachte[40])? Als er von der Tat, die seine Mutter begangen hat, hörte, sprach er: Ich habe mir ja Leute gebracht, die meine Schande unter die Menschen verbreiten. Er ging zu ihnen hinaus[41]) und sprach zu ihnen: Geht fort von mir in Frieden, ich bin nicht würdig, daß euresgleichen mich bedienen soll. Er gab ihnen allerlei Speisen und Wegzehrung, begleitete sie, bis sie von ihm schieden. Hierauf kehrte er in sein Haus zurück, und erst dann beruhigte er sich.

Fürstin unter den Ländern

d. i. eine Stadt, deren Macht von einem Ende der Welt bis zum anderen reicht[42]).

---

[39]) Die Worte: ראה רגלי רקד sind sehr prägnant, ihr Sinn ist nur durch das darauf Folgende zu erraten: sie zeigten auf die Füße ihres Herrn, der durch das kunstvolle Tanzen verriet, daß er der Abkömmling eines Tänzers sei. Jalk. weicht hier von unserer Leseart ganz ab: „אמר אחד מהם לחבירו ראה רגלי אדונינו דומים לרגלי מזניים (= מאזנים)", siehe die Füße unseres Herrn gleichen einer Wage", d. h. wohl, er versteht seine Füße beim Tanzen in Gleichgewicht zu halten. Unsere Stelle hier, wonach die Knaben gesagt haben, daß ihr Herr der Sohn eines Tänzers sei, bestätigt die Leseart im Talmud Sanhed., wie sie in der Münchener Handschrift sich erhalten hat: „כמדומין אנו שאדונינו בן קלסתא של מלך הוא" es scheint uns, daß unser Herr der Sohn eines Hoftänzers sei." (Zu קלסתא s. Jastrow, II, S. 1380). Dagegen haben Raschi (in Sanhed. 104b) und Aruch (s. v. קלסטרא I) andere Lesearten. Raschi liest: קלסתר und faßt es als Gesichtsausdruck. Sie erkannten also an den Gesichtszügen ihres Herrn, daß er der Sohn des Königs sei (בן קלסתר של מלך). Aruch liest: קלסטרא und übersetzt es: Questionarius, Strafrichter. In Echa R. sagt einer der 4 Jerusalemiten bloß: Der Wirt dieses Hauses ist nicht der Sohn seines Vaters."

[40]) ולא יפה עשיתי שהבאתי שרש לאביך. Vgl. zu diesem Bilde Mal. 3, 10: „Er läßt ihm weder Wurzel noch Zweig" (ולא יעזוב לו שרש וענף). Es ist dies ein Bild der völligen Vernichtung. Hier: „eine Wurzel bringen" so viel wie vor völliger Vernichtung bewahren.

[41]) Lies mit Jalk. יצא אליהם.

[42]) שטבעה יצא מסוף העולם ועד סופו, eig. „deren Münze von einem Ende der Welt bis zum anderen gangbar ist". טבע in der Bedeutung Münze kommt

R. Chunja[43]) sagte: Wörtlich[44]) — eine Stadt, in der alle Bewohner stark und heldenhaft waren, deren Herz ist nun vor den Völkern der Welt gebrochen, denn למס bedeutet nichts anderes als brechen, wie Jos. 7, 5: „Und das Herz des Volkes zerbrach (schmolz, וימס) und wurde zu Wasser".

E. a. E.: „Sie wurde zinsbar (היתה למס)". R. Jochanan sagte: Eine Stadt, der alle Völker der Welt Tribut gezahlt hatten, soll nun anderen Tribut zahlen. Da[45]) sprach Resch Lakisch zu ihm: Wie

---

nur noch an wenigen Stellen vor. Vgl. Aboda Zara 52, Schekalim II, 4. Es ist sonst durch das von derselben Wurzel gebildete מטבע verdrängt. Häufige Verwendung hingegen findet es in übertragener Bedeutung von: „Macht, Ruf", in der Formel: יצא טבעו של פלוני בכל העולם „die Macht, der Ruf des N. N. ist in der ganzen Welt verbreitet". Vgl. Megilla 14 b: אמרה אביגיל לדוד עדיין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם. In demselben Sinne wird das vom lateinischen „moneta" stammende מוניטא (häufiger der Plur. מוניטין) gebraucht. Vgl. z. B. jer. Sanhedr. Kap. II, Hal. 3, wo es statt des oben aus Meg. angeführten Satzes heißt: „ אמרה לו עדיין מוניטא דמרן שאול קיים, sie (Abigail) sprach zu ihm: Noch immer hat die Münze unseres Herrn Saul ihre Geltung". Vgl. M. Sachs, Beitr. II, S. 79.

[43]) Jalk. § 34 hat: Nechunja (נחוניא). Chunja ist vielleicht eine Abkürzung von Nechunja, s. Sifra Emor Anf.: „Er rief seinen Sohn Nechunja und sprach zu ihm: Mein Sohn Chunja usw." (Levy, Neuhebr. Wb. II, S. 24).

[44]) ודאי, eig. „sicher, gewiß" wird als exegetischer Terminus verwendet, um die einfache, wörtliche Bedeutung des Textwortes zu betonen. Es entspricht dem im Talmud häufiger vorkommenden ממש (vgl. Beispiele bei Bacher, Exeget. Terminologie I, S. 48, II, S. 60). Seine Anwendung an dieser Stelle entspricht nicht ganz seinem sonstigen Gebrauche, da die Erklärung von למס als „brechen" nicht die einfache Bedeutung dieses Wortes darstellt. Es hat jedoch auch hier insofern Berechtigung, als durch ihn R. Chunja seine Auffassung zum Ausdruck bringt, daß er seine Erklärung nicht als agadische, sondern als einfache Bedeutung dieses Wortes gelten wissen will; denn die Erkl. von למס als „Tribut" ist, aus dem Grunde, den R. Lakisch weiter anführt, unhaltbar. Auch die Rabbanan in E. R. Kap. 1, 20 erklären למס als למסא דלבא, Mutlosigkeit. Aehnlich ist ודאי in Gen. r. Kap. 87 g. E. aufzufassen, wo Samuel bar Nachman zu Gen. 39, 11: „Josef kam in das Haus, um seine Arbeit zu verrichten" bemerkt: לעשות מלאכתו ודאי, was besagen will, Josef beabsichtigte die Sünde mit Potiphars Weib zu begehen. Auch hier entspricht die Erklärung nicht dem einfachen Sinn des Wortes מלאכתו. Samuel bar Nachman will jedoch sagen, daß מלאכתו hier im figürlichen Sinn zu verstehen sei, und somit als die einfache, nicht agadische Bedeutung zu gelten hat.

[45]) א״ל ריש לקיש אם במס הכתוב מדבר הרי הורגין וממוסלין ממנו על עץ ומה ת״ל היתה למס, אלא כיון שרואים את הרומה היו מכשכשין ונופלין שאין למס אלא פשפש שנאמר וחם השמש ונמס Dieser Passus ist heillos korrumpiert. Auch nach Jalk. (§ 34) läßt er sich nur zum Teil wiederherstellen. Statt des ganz sinnlosen כיון שרואים את ומטופולין lies nach Jalk. ותולין, statt des ebenfalls sinnlosen הרומה hat Jalk.: כיון שראוה החמה, dem aber auch kein rechter Sinn abzugewinnen ist. Statt מכשכשין, welches „klopfen, streicheln" bedeutet, hat Jalk. richtig מפשפשין, wie das weitere פשפש beweist. Jedoch ist dieser Ausdruck sehr zweifelhaft. פשפש bedeutet sonst: „tasten, fühlen, untersuchen", hier soll es aber so viel wie „auflösen, schmelzen" bedeuten, wie das aus

kann die Schrift von Tribut reden; sie töten sie ja und hängen sie an den Pfahl? Was heißt denn היתה למס? Sobald die Sonne aufschien, waren sie der Auflösung (d. i. der Verwesung) preisgegeben, denn למס bedeutet nichts anderes als auflösen, wie Exod. 16, 12: „Und wenn die Sonne heiß war, so löste es sich auf (ונמס)."

Sie weint, sie weint in der Nacht (בכו תבכה).

R. Chanina sagte: Der HE sprach: Bei der Exilierung Jechonjas [46]) haben sie geweint [47]), sind aber nicht umgekehrt, darum mußten sie abermals [48]) weinen bei der Exilierung des Zedekia [49]).

Was ist der Unterschied, ob man bei Nacht oder bei Tage weint? Wer bei Nacht weint, so erheben die Wände des Hauses [50]) und die Planeten des Himmels mit ihm Klage; wer aber bei Tage weint, so weinen die Wände des Hauses und die Planeten des Himmels nicht mit ihm. Einer Witwe in der Nachbarschaft des Rabban Gamliel starben einst die beiden Söhne, und sie weinte sieben Jahre hindurch. Rabban Gamliel saß nun und weinte mit ihr die ganze Nacht, so daß ihm seine Wimpern ausfielen. Als die Schüler das merkten [51], brachten sie jene weg von dort [52]).

Exod. 16, 12 angeführte ונמס. Diese Bedeutung ist in den Wörterbüchern nicht angegeben. Nur Jastrow verzeichnet auf Grund der Jalkutstelle ein פשפש II in der genannten Bedeutung. Vielleicht ist aber, wie Buber annimmt (s. Midr. S. S. 61, Anm. 20) היו מתפשרים ונופלין שאין למס אלא פשר zu lesen, wie auch das als Beweis angeführte ונמס vom Targum mit ופשר übersetzt wird, ebenso Mechilta zu 16, 12 כיון שהחמה זורחת עליו היה פושר והולך sobald die Sonne auf (das Manna) schien, löste es sich immer mehr auf". Der Sinn dieser Stelle scheint jedenfalls der zu sein, wie er aus unserer Uebersetzung hervorgeht.

[46]) 597 v. Chr. (II Kön. 24, 12—17).

[47]) Statt der 2. Pers. בכיתם lies die 3. Pers. ובכו, wie die anderen Verba dieses Satzes.

[48]) Lies mit Jalk.: וחזרו ובכו בגלות צדקיה

[49]) 586 v. Chr., Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezar (II Kön 25, 1 ff.; Jer. 52, 4 ff.). — Der Midrasch deutet בכה תבכה als ein wiederholtes, zweimaliges Weinen, weil der Infin„ abs. zur Verstärkung des Verbalbegriffes hinzugefügt ist. Vgl. Sanhed. 104 b, Echa R. Kap. 1, Pesikta Rabbati 136 b, wo für dieses zweimalige Weinen (שתי בכיות) verschiedene Erklärungen gegeben werden.

[50]) Im Talmud (a. a. O.) heißt es: „Die Sterne und Planeten weinen mit ihm (כוכבים ומזלות בוכים עמו)". Die Münchener Hs. (s. Rabbinowicz, Dikduke Soferim, Sanhedrin S. 319) jedoch hat: „Sogar die Balken seines Hauses weinen mit ihm (אפילו קורות ביתו בוכים עמו)".

[51]) Die Schüler merkten das an den ausgefallenen Augenwimpern, was als eine Folge des vielen Weinens galt. Vgl. Kiddusch. 31 a: „An deinen Augenwimpern ist zu sehen, daß du der Sohn einer Witwe bist", d. h. du hast viel geweint.

[52]) Diese Erzählung ist sowohl im Talmud als auch in Echa R. zu 1, 2 zum Beweise einer voranstehenden Behauptung angeführt, die zwar an beiden Orten abweichend formuliert ist, jedoch den gleichen Inhalt hat. Im Talmud: „Wenn jemand in der Nacht weint, so weint jeder, der seine

d. s. die falschen Propheten [53]), die den Israeliten prophezeiten und sie nicht umkehren ließen.

All ihre Freunde sind ihr treulos geworden

d. s. Michael und Gabriel [54]), die sie zu verteidigen pflegten. [55]) Der HE fragte sie: Wer ist euch am meisten lieb? Israel, erwiderten sie. Und nach Israel, wer ist euch am meisten lieb? Der Tempel, gaben sie zur Antwort. Ich schwöre bei meinem großen Namen, sprach er zu ihnen, daß ihr selbst an ihn Feuer anlegen werdet. Sogleich nahmen Michael und Gabriel zwei Feuerfackeln und steckten den

---

Stimme hört, mit ihm (כל הבוכה בלילה כל השומע קולו בוכה כנגדו) . In Echa R.: „Die Nacht ruft mit sich Klage hervor (לילה כושך עמו קינה)". Die Erzählung soll nun zeigen, wie das nächtliche Weinen dieser Witwe Rabban Gamliel zum Weinen veranlaßte. In unserem Midrasch ist diese Erzählung unmittelbar an den Satz angeschlossen: „So erheben die Wände des Hauses und die Planeten des Himmels mit ihm Klage", wozu sie jedoch keine Illustration bildet. Es ist anzunehmen, daß auch hier ein Satz gleichen Inhalts gestanden hat, der aber vom Kopisten ausgelassen wurde. — Die Erzählung selbst hat an allen drei Stellen verschiedene Fassung. Von der sprachlichen Formulierung abgesehen, sei hier nur auf die inhaltlichen Abweichungen hingewiesen. Während unser Midrasch von zwei Söhnen spricht, ist an den beiden anderen Stellen nur von e i n e m die Rede. Nach Echa R wurde Rabban Gamliel durch das Weinen der Witwe an die Zerstörung des Tempels erinnert, weshalb er geweint hat. In Jalk. findet sich noch der Zusatz: „R. G. saß in der Mitte des Bettes und weinte".

[53]) Die vorgaben, die Freunde des Volkes zu sein, es gut mit ihnen zu meinen. In Echa R. wird nicht אוהביה in unserem Verse, sondern מאהבי in 1, 19 auf die falschen Propheten bezogen: „Die Rabbanan deuten diesen Vers auf die falschen Propheten, die mir Liebe für ihren Götzendienst einflößten (רבנן פתרין קרא בנביאי השקר שהיו מאהבין אותי לע"ג שלהן)". Diese Deutung ist veranlaßt durch die Pielform, die faktative Bedeutung hat: מאהבי, die mich lieben machten, nämlich die Götzen.

[54]) Daß „ihre Freunde" sich auf Michael und Gabriel bezieht, wird auch in Echa R. zu diesem Verse im Namen des R. Jakob aus dem Dorfe Chanan überliefert.

[55]) Die Erzengel Michael und Gabriel gelten als die Schutzengel der Israeliten und als solche als ihre Verteidiger und Fürsprecher. Aus der Fülle der agadischen Stellen sei hier nur auf Exod. u. Kap. 18 hingewiesen: „Wer sind die Hüter der Israeliten? Michael und Gabriel (מי הם שומרים את ישראל מיכאל וגבריאל)". In allen gefahrvollen, entscheidenden Momenten der israelitischen Geschichte, so beim Auszuge aus Aegypten, Kampf mit Sanherib, Zerstörung Jerusalems u. ö., werden sie von der Agada als die Verteidiger und Helfer der Israeliten aufgeführt. Insbesondere ist es Michael, der in der Rangornung der Engel höher als Gabriel steht, dem diese Aufgabe zufällt. Vgl. ebd.: „Wem gleichen wohl Michael und Samael? Dem Fürsprecher und Ankläger, die vor Gericht stehen — der Satan klagt an, und Michael verteidigt sie (למה מיכאל וסמאל דומים: לסנגור וקטגור עומדים בדין — השטן מקטרג ומיכאל מלמד זכותן)". Vgl. noch Ruth r. Anf. Ueber Michael und Gabriel vgl. die Abhandlung von S. A. Horodezky, MGWJ 1928, S. 499 ff.; M. Grünbaum, ZDMG, Bd. 31, S. 333.

Tempel Gottes in Brand[56]). Und der Tempel stimmte ein Klagelied über sich selbst an, wie es heißt Thr. 1, 13: „Aus der Höhe sandte er Feuer in meine Gebeine und drückte sie nieder", ferner heißt es Jes. 46, 10: „Er verkündet am Anfang den Ausgang."

(Als[57]) jener Bösewicht mit den Königen gegen Jerusalem zog, da glaubten sie, es nach kurzer Zeit zu erobern. Aber der HE verlieh den Einwohnern Jerusalems Widerstandskraft bis zum dritten Jahre, (in der Hoffnung) daß sie vielleicht in Buße umkehren würden. In Jerusalem waren nun außergewöhnliche Helden, die mit den Chaldäern kämpften und viele von ihnen erschlugen. Es befand sich dort ein Held, namens Abika ben Gabtari[58]), der die großen Steine, welche die Belagerer geschleudert hatten, um die Mauer zum Einsturz zu

---

[56]) Auch nach Echa R. zu 1, 12 ist der Tempel nicht durch die Feinde, sondern durch ein vom Himmel herabgesandtes Feuer in Brand gesteckt worden. Als Grund wird daselbst angegeben: „Soll sich dieser Frevler brüsten und sprechen: ‚Ich habe das Haus Gottes zerstört und sein Heiligtum verbrannt'?" Daß die Erzengel Feuerfackeln an den Tempel anlegten, berichtet auch Pesikta R. 131 a: „Und siehe, vier Engel (wohl die vier Erzengel: Mich., Gabr., Raphael u. Uriel) mit Feuerfackeln stiegen herab und legten sie an die vier Winkel des Tempels und verbrannten ihn". Ebenso sollen die Engel die Mauern Jerusalems zerstört haben, damit die Feinde sich nicht rühmen könnten, die Stadt erobert zu haben, es wird ihnen vielmehr entgegengehalten: „Eine eroberte Stadt habt ihr erobert (קריה כבושה כבשתם). Vgl. noch Lev. r. Kap. 26.

[57]) Das folgende in Klammern gesetzte Stück, im hebr. Texte von . . . מי כשבא אותו רשע bis חביב עליכם וכו׳, fehlt in der Hs. Da es sich aber in Jalk. (§ 39) findet, glaubte Buber, daß es ebenfalls Echa Z. entnommen sei; er schaltete es darum auch in unseren Text ein. Aus der Tatsache jedoch, daß auch C. es nicht hat, schloß Buber später (s. Midr. Z. S. 133, Anm. 4), daß Jalk. dasselbe „vielleicht aus anderer Quelle geschöpft hat". Uns scheint dies mit Bestimmtheit der Fall zu sein. Schon aus seinem eigenartigen Inhalte ist zu ersehen, daß es einem Werke sehr jungen Datums angehört. Der Schluß aber zeigt deutlich, daß der Verfasser desselben Echa Z. bereits benutzt hat, indem er die Stelle מי חביב עליכם וכו׳ seiner Darstellung der Eroberung Jerusalems anschloß. Daraus ist auch zu erklären, warum Jalk. dasselbe an dieser Stelle aufgenommen hat.

[58]) אביקא בן גבתרי. In Pes. R. 139 b wird ebenfalls von einem Helden אביקה בן גבייתי (auch גבייתי) erzählt, daß er bei der Belagerung Jerusalems von der Innenmauer aus die Wurfgeschosse der Feinde auf dieselben zurückschleuderte. Schließlich sei er von der Mauer hinabgefallen, habe aber seine darüber erschrockenen Kampfgenossen mit den Worten beruhigt, er sei bloß vor Hunger ermattet. Diese schlachteten ihm einen Stier, brieten ihn, und nachdem er gegessen und getrunken hatte, nahm er den Kampf von neuem auf. M. Güdemann (MGWJ 1880, S. 132—134) identifiziert diesen Helden mit einem der drei tollkühnen Kämpfer, von denen Josephus Flavius (s. Bell. jud. 5. Buch, Kap. XI, 5) berichtet, daß sie bei der Belagerung Jerusalems Fackeln ergriffen, auf die römischen Belagerungsmaschinen losstürmten und dieselben in Brand steckten. Unter ihnen befand sich ein Adiabener, Sohn des Nabataeus, der den Beinamen Chagiras, der Lahme, führte. Nach Güdemann sei nun אביקה in אבוקה, die Fackel, zu emendieren, ein Beiname, den dieser Held wegen der berichteten kühnen Tat der Fackeln erhielt. Statt גבייתי sei נבייתי, Nabataeus, zu lesen. Diese Emendation ist in der Tat sehr geringfügig, so daß die An-

bringen, mit seiner Hand auffing und sie auf die Belagerer zurückschleuderte. Er begann, die Steine auch mit seinem Fuße abzuwehren (eig. zu empfangen) und sie auf die Krieger zurückzustoßen. Aber die Sünden brachten es mit sich, daß ein Wind ihn von der Mauer herabstürzte; er wurde zerschmettert und starb. In dieser Stunde wurde Jerusalem durchbrochen, und die Chaldäer drangen ein. Was tat nun Chanamel, Sohn[59]) des Oheims Jeremias? Er beschwor die Dienstengel mit dem Namen[60]) und brachte sie herunter, mit Waffen ausgerüstet, gegen die Völker. Als die Chaldäer dies sahen, flohen sie aus Angst vor ihnen. Aber Gott änderte ihre Namen und brachte sie in den Himmel zurück. Als nun Chanamel sie herunterbringen wollte, konnte er das nicht, weil Gott ihre Namen geändert hatte[61]). Was tat er? Er beschwor den Fürsten des Weltalls[62]) mit

---

nahme Güdemanns sehr wahrscheinlich ist. Nach Güdemann hätte ferner die Lahmheit, die sich der Held beim Fall von der Mauer zugezogen hatte, zu der Sage Veranlassung gegeben, daß er die Wurfgeschosse mit dem Fuße zurückgestoßen hat.

[59]) Lies בן דוד, wie Jer. 32, 7, 8, 9. Daß der Agadist, Chanamel, von dem die Bibel weiter nichts berichtet, als daß Jeremia von ihm ein Familiengrundstück käuflich eingelöst hat, die Fähigkeit, bewaffnete Engel zu seinem Dienste zu zitieren, zuschreiben konnte, ist daraus zu erklären, daß nach der Agada Chanamel ebenfalls Prophet war, und zwar von prophetischer Abstammung. Nach Megilla 14 b war er einer der prophetiebegabten Nachkommen der Hure Rachab (Jos. 2, 1 ff.). Pirke R. Elieser (Kap. 33) weiß ferner zu berichten, daß sein Vater Schallum mit jenem Manne identisch ist, der, einmal gestorben, durch die Berührung mit dem Leichnam Elischas wieder auferstand (II Kön. 13, 21) und Cha. in seinem neuen Leben zeugte. Seine Mutter soll die Prophetin Chulda gewesen sein.

[60]) Mit dem Namen der Dienstengel, indem er dieselben aussprach. Nach den Anschauungen der Alten ist der Name nicht etwas Zufälliges, sondern ein wesentlicher Bestandteil eines jeden Wesens. Er spielt darum besonders in der Magie eine große Rolle. „Wenn der Magier den richtigen Namen im richtigen Zeitpunkt anzurufen wußte, hatte er gewonnenes Spiel; denn dem Namen konnten Götter und Dämonen nicht widerstehen; wenn sie gerufen wurden, mußten sie erscheinen". (Ludwig B l a u , Das altjüdische Zauberwesen, S. 132.)

[61]) Vgl. hierzu Echa R. Kap. 2, 5: Du findest, daß Jeremia, ehe die Feinde herankamen, den Israeliten zugerufen hatte: Tut Buße, daß ihr nicht in die Verbannung geht, allein sie erwiderten ihm: Wenn auch die Feinde kommen sollten, was können sie uns tun? Einer sagte: Ich umgebe die Stadt mit einer Wassermauer, ein anderer sagte: Ich ziehe eine Feuermauer um dieselbe und ein dritter sprach: Ich versehe sie mit einer eisernen Mauer. Da sprach Gott zu ihnen: Ihr wollt euch der meinigen (meiner Mächte) bedienen? Gott erhob sich und änderte die Namen der Engel, den über das Wasser setzte er über das Feuer und den über das Feuer setzte er über das Eisen . . . Als nun in Folge der begangenen Sünden die Feinde ins Land kamen, fingen sie an, einen gewissen Engel anzurufen: Komm und tue mir das und das, er aber antwortete: Es steht nicht mehr in meiner Macht, denn ich bin in ein anderes Amt versetzt.

[62]) שר העולם. Ueber das Wesen dieses „Fürsten des Weltalls" und über seine Stellung in der Engelswelt geben die Quellen keine bestimmte Auskunft. In Jebamot 16 b legt ihm R. Jonathan b. Eleasar den Psalmvers 37, 25: „Ich bin jung gewesen und auch alt geworden" in den Mund (פסוק זה שר

dem Namen, und dieser hob Jerusalem empor und ließ es im Luftraum hängen. Bis der HE vom Himmel dagegen stieß, und Jerusalem stürzte herab; das ist es, was die Schrift sagt Thr. 2, 1: „Er schleuderte vom Himmel zur Erde die Herrlichkeit Israels." Und es heißt ferner daselbst 1, 15: „Eine Kelter trat der Ewige der jungfräulichen Tochter Judas." Als sie in Jerusalem einrückten, da wurden die Mauern (von der Erde) verschlungen, das ist es, was die Schrift sagt Thr. 2, 5: „Der Ewige ist gleich einem Feinde geworden, er verschlang Israel." Sie (die Feinde) drangen in den Tempel ein und wollten ihn in Brand stecken, aber der HE rief Michael und Gabriel und fragte sie: Wer ist euch am meisten lieb? Usw.)

Der HE sprach zu Jeremia: Geh' und weissage über Israel. „Ich verstehe nicht zu reden, denn zu jung bin ich" (Jer. 1, 6), wehrte sich Jeremia; weil er keine harten Weissagungen gegen Israel richten wollte. Als aber Gott zu ihm sprach: „Ehe ich dich im Mutterleibe bildete, erkannte ich dich, und ehe du aus dem Mutterschoße hervorgingest, heiligte ich dich, zum Propheten über die Völker setzte ich dich ein" (das. 1, 5), übernahm er sofort das Prophetentum; denn er glaubte, nur zum Propheten [63]) über die Völker bestellt gewesen zu sein. Als Jeremia das Prophetentum [64]) übernommen hatte, befahl ihm Gott: „Nimm diesen Becher Zorn-Wein aus meiner Hand" (das. 25, 15). Jeremia nahm den Becher, wie es heißt Jer. 25, 17: „Ich nahm den Becher aus der Hand des Ewigen, denn er glaubte nur die Völker davon trinken zu lassen. Gott aber sprach zu ihm: Geh' und lerne von der Sitte der Welt: Man läßt doch den zuerst [65]) trinken, der an der Spitze sitzt, sieh' wer an der Spitze aller Länder sitzt, den laß' zuerst trinken. Jerusalem sitzt doch [66]) an der Spitze aller Länder! Wem ist das zu vergleichen? Einer Ehebruchverdächtigten [67]), die in die Tempelhalle eintrat, um das Wasser der Ehebruchverdächtigten zu trinken [68]. Der Priester kam, um ihr zu trinken zu geben. Als er sie ansah, erkannte er in ihr seine Mutter. Beschämt zog er sich zurück und jammerte und weinte über seine Mutter. So

---

העולם אמרו). Raschi sagt in seinem Kommentar z. St. nur das eine Wort: מלאך, Engel. Ebenso soll er nach Chulin 60 a den Psalmvers 104, 31 gesprochen haben. Bacher, Agada d. Paläst. Amoräer, II, S. 427 bemerkt: „der Weltgeist, das dem Naturwesen in seiner Gesamtheit vorstehende Engelwesen". Nach Erich Bischoff (Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud u. Midrasch, S. 113) soll er „gewissermaßen der von Gott bestellte Vizeregent der natürlichen Welt ein". Tossafot (zu den angeführten Talmudstellen) wollen ihn mit Metatron (s. weiter S. 59, Anm. 176) identifizieren.

[63]) Nach שאינו ist nach Jalk. § 39 מתנבא zu ergänzen. C. § 3 hat נביא.

[64]) Nach כיון שקבל עליו ירמיה ergänze: נבואה.

[65]) Lies mit C: כלום משקים תחלה

[66]) Lies ירושלים היא, so Jalk. u. C.

[67]) Vgl. Pesikta R. 129 b.

[68]) S. Num. 5, 11—31.

auch Jeremia[69]). Als der HE ihm befohlen hatte: Laß' Jerusalem trinken! da sprach er jammernd und weinend: Herr der Welt, hast du mir nicht gesagt: „Zum Propheten über die Völker setzte ich dich ein", und nun soll die erste meiner Weissagungen gegen mein Volk gerichtet sein? „Du hast mich betört, o Ewiger, und ich ließ mich betören, du hast mich erfaßt und überwältigt" (Jer. 20, 7). Jeremia! sprach Gott zu ihm, du hast (das Prophetentum) bereits übernommen, und nun kannst du nicht mehr zurücktreten[70]). Sogleich nahm er ihn (den Becher) aus seiner Hand. Sie (Jerusalem) trank ihn ganz aus, ja, sie saugte sogar die Scherben aus, wie es heißt Ez. 23, 34: „Du sollst ihn austrinken und ausschlürfen und seine Scherben zerbrechen." Sobald Jeremia gesehen hatte, daß das Urteil über Jerusalem besiegelt war, jammerte er und hob ein Klagelied an:[71]) „Wie sitzt sie einsam." In dieser Stunde[72]) sprach der HE zu ihm: Was stehst du (still)? Sogleich begann er und sprach: „So spricht der Ewige: Merket auf und rufet die Klageweiber, daß sie kommen, und nach den weisen Frauen sendet, und laßt sie kommen, daß sie eilends ein Trauerlied über uns anstimmen, daß unsere Augen von Tränen rinnen und unsere Wimpern von Wasser fließen" (Jer. 9, 16—17). Das will dir sagen: wenn Israel in Not ist, so ist auch der HE in Not mit ihnen[73]), wie es heißt Jes. 63, 9: „In all ihren Leiden ist ihm leid." In dieser Stunde rief er Trauer aus für die ganze Schöpfung, wie es heißt das. 50, 3: „Ich kleide den Himmel in Trauer und Sackgewand mache ich ihm zur Hülle", ferner heißt es das. 22, 12: „Der Ewige, der Gott der Heerscharen, rief an jenem Tage zum Weinen und Klagen und Glatzescheren." Da sprach Jeremia vor dem HE: Wer eröffnet die Klage über Israel, du oder die Dienstengel? Ich eröffne sie, antwortete Gott. Sogleich begann er: „Mein Zelt ist zerstört und alle meine Zeltstricke zerrissen, meine Kinder sind von mir fort und sind nicht mehr; niemand spannt mein Zelt wieder auf und richtet auf meine Decken" (Jer. 10, 20). Und die Dienstengel stimmten ein:

---

[69]) כך ירמיה. Die Nutzanwendung des Gleichnisses wird immer mit כך, so, angekündigt.

[70]) Lies mit C. לחזור בך

[71]) ונטל קינה. Die Wörterbücher verzeichnen diesen Ausdruck nicht. Er ist nichts anderes als das biblische נשא קינה, „Klage erheben" (z. B. Jer. 7, 29), wobei das hebr. נשא durch das aramäische נטל ersetzt ist. Diese Ersetzung des נשא durch נטל findet sich auch bei anderen Verbindungen von נשא So it נשא עין, „die Augen erheben" = נטל עין in Dan. 4, 31, aber auch in Pes. R. 131 b; נשא אשה, „ein Weib nehmen" = נטל אשה in Exod. r. Kap. 32, Num. r. Kap. 1.

[72]) באותה שעה, in jener Zeit, damals. Diese Zeitpartikel kommt zwar schon in den halachischen Midraschim vor (vgl. Mechilta zu 18, 2), häufige Verwendung findet sie aber erst in den jüngeren agadischen Werken, so daß aus ihrem häufigen Vorkommen in einem Werke auf die Jugend desselben geschlossen werden darf (vgl. Zunz, a. a. O., S. 266, Anm. e, S. 266 Anm. d).

[73]) Vgl. Taanit 16 a.

„Siehe, die Helden jammern draußen, die Friedensengel weinen bitterlich“ (Jes. 33, 7). In dieser Stunde traten die Dienstengel vor, um ihn zu trösten, er aber wollte keine Tröstungen annehmen, das ist es, was die Schrift sagt das. 22, 4: „Darum sprach ich: Blickt weg von mir; ich muß bitterlich weinen, dringet nicht in mich, um mich über die Verheerung der Tochter meines Volkes zu trösten“ [74]).

R. Josua bar Chananja [75]) sagte: Seit dem Tage, da das Heiligtum zerstört und Jerusalem verwüstet wurde, gibt es keine Freude mehr für den HE, bis er Jerusalem wieder aufbaut und Israel dahin zurückführt [76]), wie es heißt Jes. 65, 19: „Ich werde frohlocken über Jerusalem und mich freuen meines Volkes; und nicht soll ferner darin die Stimme des Weinens und die Stimme der Wehklage gehört werden.“

Ausgewandert ist Juda wegen Bedrückung und schwerer Arbeit.

R. Eleasar sagte: Gleich einem Könige, der über seinen Sohn zürnte und ihn seinem Sklaven übergab [77]). Dieser aber zitterte vor ihm, bis der König ihm (dem Sohne) die Hände auf den Rücken band. So sprach auch der HE zu Nebukadnezar: Zieh' hinauf gegen Jerusalem! Er aber fürchtete sich, bis Gott die Hände Michaels [78]) fesselte.

---

[74]) Vgl. Echa R. Einl. No. 24 u. Pesikta R. 135b, wo es, ebenfalls anknüpfend an Jes. 22, 4, heißt: „Gott sprach zu den Engeln: „Die Tröstungen, die ihr mir vortragt, sind mir Verhöhnungen (נאוצין)“. Der Midr. meint, daß תאיצו in diesem Verse sei so viel wie תנאצו, es kommt nicht von נאץ, sondern von אוץ.

[75]) Vgl. Aboda Zara 3b: „R. Acha sagte zu R. Nachman: Seit dem Tage, da das Heiligtum zerstört wurde, gibt es kein Lachen (שחוק) mehr für den HE“.

[76]) Lies das Hiphil ויחזיר. Richtig in Jalkut.

[77]) Zur Züchtigung. Die Kindererziehung war meist den Sklaven anvertraut, denen auch das Züchtigungsrecht eingeräumt war. Vgl. I. Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch, S. 420.

[78]) Dem Gleichnisse entsprechend ist Nebukadnezar der Sklave, Israel der Sohn Gottes. Statt Israel, das gefesselt werden sollte, wird nun Michael gefesselt, der, als Engelfürst Israels, sein Beschützer und Helfer ist (vgl. oben S. 30, Anm. 55). In Joma 77a wird Israel geradezu als das Volk Michaels bezeichnet: (Gott sprach zu Michael): „Michael, dein Volk hat sich vergangen (מיכאל סרחה אומתך)“. C. hat hier: „Bis Gott Michael winkte, dieser nahm den Nebukadnezar, fesselte ihm seine Hände und brachte ihn nach Jerusalem“. Danach ist also der Sklave, Nebukadnezar, gefesselt worden, was dem Gleichnisse nicht entspricht. Auch der angeführte Vers (Thr. 2, 3) kann sich unmöglich auf Nebukadnezar beziehen. Diese Schwierigkeit veranlaßte wohl den Glossator des C. einen Satz einzuschalten, durch den dieser Vers eine andere Beziehung erhält. Derselbe lautet: „Und Gott wurde wie ein Mann, dessen Hände auf seinem Rücken gebunden sind, wie es heißt Thr. 2, 3: „Er wandte zurück seine Rechte vor dem Feinde“. Dieser Satz ist jedoch in keinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zu bringen. Aber auch an sich bleibt er unverständlich, wenn man nicht den Zusammenhang kennt, aus dem er entnommen ist. Er stammt nämlich aus Echa R. zu diesem Verse (auch Pesikta 131 b), wo

wie es heißt Thr. 2, 3: „Er wandte zurück seine Rechte [79]) vor dem Feinde." Als ich die Welt schuf, sprach Gott zu Israel, da hatte ich damit keine Arbeit und keine Mühe, wie es heißt Jes. 40, 28: „Weißt du es nicht oder hast du es nicht gehört, ein Gott der Ewigkeit ist der Ewige, Schöpfer der Enden der Erde; er ermattet nicht und ermüdet nicht", eure bösen Handlungen aber schafften mir Arbeit und Mühe, Könige zu veranlassen, daß sie gegen euch ziehen [80]), wie es heißt Jes. 43, 24: „Du machtest mir Arbeit mit deinen Sünden, ermüdetest mich mit deinen Vergehungen."

Die Weisen erzählten [81]): Einst war ein Mann namens Doeg, b. Josef, dessen Mutter, Großmutter, Schwester, sowie die Schwester seines Vaters seinen Sohn (des Doeg) mit Handbreiten maßen und sein (hinzugekommenes) Gewicht in Gold (an den Tempel) spendeten. Als Nebukadnezar Jerusalem belagerte, verzehrten ihn seine Mutter und seine Verwandten gliedweise. Ueber ihn klagt Jeremia Thr. 2, 20: „Sollten Frauen ihre Leibesfrucht essen, die Kinder ihrer Pflege." [82]) Der heilige Geist aber erwidert und spricht [83]): „Sollten [84]) im Heiligtume des Ewigen Priester und Prophet ermordet werden" (das.) d. i. Sacharia, Sohn Jehojadas. Die Weisen sagten: An dem Tage, da sie Sacharja ermordeten, begingen sie sieben Sünden: sie ermordeten Priester und Prophet, entweihten den Sabbat und den Versöhnungstag [85]), verübten Götzendienst, verunreinigten den Tempel und brachten das beständige Opfer nicht dar.

---

die ganze Stelle lautet: „R. Asarja sagte im Namen des R. Jehuda bar R. Simon: Als infolge der Sünden die Feinde in Jerusalem einzogen, nahmen sie die Helden Israels gefangen und banden ihnen die Hände auf ihren Rücken. Da sprach Gott: Ich habe im Gesetze geschrieben: „Ich bin mit ihnen in der Not" (Ps. 91, 15), jetzt sind meine Kinder in Kummer, soll ich mich in Wohlbehagen befinden? Gleichsam, als ob es möglich wäre „er zog seine Rechte zurück vor dem Feinde".

[79]) Nämlich Michaels.

[80]) Der Midr. deutet גלחה יהודה מעני ומרב עבודה: Juda ist erst ausgewandert nach der Mühe und Arbeit, die Gott anwenden mußte, um Nebukadnezar zu bewegen, gegen Jerusalem zu ziehen.

[81]) Vgl. Joma 38 b, Echa R. zu 1, 16 und Kap. 2 Ende, an allen Stellen in abweichender Fassung.

[82]) עוללי טפוחים, eine Anspielung auf טפחים Handbreiten. C § 5 führt diese Deutung aus: „Lies nicht טפוחים, sondern טפחים, d. h. ein Kind, das mit Handbreiten gemessen wurde."

[83]) Dieser Satz fehlt im Texte. Es ist aber kein Zweifel, daß hier die Worte: ורוח הקדש משיבה ואומרת ausgefallen sind, welche die Parallelstellen bieten.

[84]) אם. אם יהרג hier Partikel der verwunderten, mißbilligenden Frage. Die koordinierten Sätze אם—אם sind hier als Rede und Gegenrede zwischen Gott und dem Propheten gefaßt, so daß der Inhalt des ersten Gliedes die Vergeltung des im zweiten Gliede Ausgesagten darstellt.

[85]) Der Versönungstag war auf einen Sabbat gefallen. Die Entweihung des Sabbats und des Versöhnungstages wird hier als eine Sünde betrachtet. So auch nach Pesikta 122 a und Echa R. zu 4, 13, wo jedoch zum Teil andere

Die Weisen erzählten: Ein Mann, der vier Söhne hatte, fragte einst seine Frau: Haben wir noch etwas im Hause? Wir haben noch einen Krug [86]) voll Mehl, antwortete sie. Koche es, sprach er zu ihr, wir wollen es verzehren. Als sie es kochte, da spritzte [87]) ein Tropfen aus dem Topfe. Sein ältester Sohn wollte diesen Tropfen aufnehmen, der Vater aber stieß ihn mit den den Worten weg: Beraube nicht deine Brüder. Kaum daß sie gegessen hatten, da eröffneten die Chaldäer den Krieg gegen sie, nahmen sie gefangen und töteten sie alle. Als ihr Vater hinging und einen jeden an seiner Stelle (tot) fand [88]), da nahm er den Finger seines ältesten Sohnes, steckte ihn sich ins Auge und sprach: Dein Finger, dem ich den Tropfen nicht aufnehmen ließ, soll mich blenden (eig. mein Auge nehmen).

Die Weisen erzählten: Eine Frau, die drei Söhne hatte, von denen zwei in den Krieg gezogen waren, nahm ihren (dritten) Sohn, den sie noch säugte, und kochte ihn im Topfe. Als sie (die Brüder davon) aßen [89]), erkannten sie die Hände ihres Bruders. Da stiegen sie auf das Dach, stürzten sich hinab und starben. Ueber sie klagt Jeremia Thr. 4, 9: „Glücklicher sind die unter dem Schwerte Gefallenen, als die durch Hunger Gefallenen." Und Jerusalem spricht jammernd: „Wehe mir, daß es mir geht wie beim Einsammeln des Obstes, wie bei der Nachlese des Herbstes, keine Traube zu essen, keine Frühfeige, wonach meine Seele gelüstet." Sie meinte damit: Der Schnitter läßt die Nachwüchse zurück, der Winzer die Nachlese; mir [90]) aber blieb nichts zurück. Ich wurde ausgeliefert in die Hand Nebukadnezars, wie ein Schaf in die Tatzen des Löwen und wie ein Zicklein in die Hand des Schlächters.

Die Weisen erzählten: Zwei besonders schöne Schwestern [91]) waren in Jerusalem. Die Chaldäer nahmen sie gefangen, und hundertundfünfzig Männer taten ihnen Gewalt an, sodaß sie dadurch starben. Sie hatten gejammert und geschrieen: Wo ist deine Barmherzigkeit,

---

Sünden als hier angeführt werden: 1. Ermordung eines Priesters, 2. eines Propheten, 3. eines Richters, 4. Vergießen unschuldigen Blutes, 5. Entweihung des göttlichen Namens, 6. Verunreinigung der Tempelhalle, 7. Entweihung des Sabbats und des Versöhnungstages. Hingegen ist nach Jer. Taanit (Kap. IV, Hal. 5 Ende) die Entweihung des Sabbats und des Versöhnungstages als zwei Sünden anzusehen.

[86]) Für כף lies nach Jalk. § 48: כד Krug, da von einem Löffel Mehl nicht 6 Personen essen können. Allerdings hat auch C. § 5 כף. Diese Lesart scheint durch den gleichen biblischen Ausdruck (מלא כף קמח) in I Kön. 17, 12 veranlaßt zu sein.

[87]) Für נתזה, spritzte, hat Jalk. נשתיירה, „ein Tropfen blieb im Topfe zurück". C. hat aber ebenfalls: נתזה.

[88]) Bei ומצאו ist das letzte Waw zu streichen.

[89]) Hier scheint etwas zu fehlen, da doch die beiden anderen Söhne in den Krieg gezogen waren. C § 7 hat hier den Zusatz: „und als die beiden Söhne aus dem Kriege zurückkehrten,".

[90]) Lies mit C נשתייר לי.

[91]) Nach שתי נשים ergänze nach Jalk. § 50 und C § 8: אחיות, Schwestern.

o Gott, mit der du deine Welt geschaffen hast. Als sie gestorben waren, klagte Jeremia über sie: „Frauen sind in Zion geschändet worden, Jungfrauen in den Städten Judas“ (Thr. 5, 11). Die Chaldäer wohnten den Jungfrauen bei, bis das Blut floß wie Wein aus der Kelter [92]), wie es heißt: בתולותיה נוגות, lies nicht [93]) נוגות, sondern מגת, wie aus einer Kelter. (Ferner heißt es): „Die Kelter getreten hat der Ewige der jungfräulichen Tochter Judas (גת דרך ד׳ לבתולת בת יהודה)“, lies nicht „der jungfräulichen (לבתולת)“, sondern der beigewohnten (לבעולת).

Die Weisen erzählten: Einst wurden siebenzig Jungfrauen gefangen genommen, die man [94]) dann auf ein Schiff brachte, um sie fortzuführen und in die Hurenhäuser [95]) zu setzen. Da sprachen die Jungfrauen zueinander: Kommt! laßt uns heiligen den Namen des HE! Es sollen uns nicht schänden unbeschnittene Fremde! Was taten sie? Sie stiegen auf das Deck des Schiffes, stürzten sich ins Meer und ertränkten sich.

Es heißt Jes. 40, 1: „Tröstet, tröstet mein Volk!“ Weshalb zweimal? Rabbi sagt: Weil all ihre Schläge doppelt waren, wie Jeremia sagt: „Zerstörung folgt auf Zerstörung“ (Jer. 4, 20); sie weint, sie weint in der Nacht“ (Thr. 1, 2): „mein Auge, mein Auge fließt von Wasser“ (das. 1, 16); „gesündigt, gesündigt hat Jerusalem“ (das. 1, 8). Und das alles warum? Weil sie doppelt gesündigt haben, wie es heißt Jer. 2, 13: „Zwei Uebel hat mein Volk getan.“ Und weil sie doppelt gesündigt haben, wurden sie doppelt bestraft, wie es heißt Jes. 40, 2: „Denn es hat aus der Hand des Ewigen für all seine Sünden doppelt empfangen.“ Und weil ihre

---

[92]) Statt כמין גת lies nach Jalk. und C (beide a. a. O.): כיין מן גת wie Wein aus der Kelter. Vgl. dieselbe Deutung in Targum z. St.

[93]) Wenn die Agadisten eine Deutung zu einem Verse geben, die mit dem massoretischen Texte nicht in Einklang gebracht werden kann und der eine andere Lesung zugrunde liegt, so leiten sie diese Deutung mit der Formel ein: ... אל תקרא ... אלא, lies nicht so, sondern so“. Was aber nicht so verstanden werden darf, als ob sie damit eine tatsächliche Textänderung beabichtigten, vielmehr ist das nur eines der mannigfachen Hilfsmittel der agadischen Auslegung, der ja der freieste Spielraum zu Gebote steht, um an den biblischen Text anzuknüpfen. Vgl. Zunz, a. a. O., S. 371, Anm. gg.

[94]) Lies והושיבון.

[95]) ולהושיבן בקובות. קובות Plur. vom biblischen קבה in Num. 25, 8. Im talmudischen Sprachgebrauche: ein Ort der gewerbsmäßigen Unzucht, Bordellhaus. Vgl. Aboda Zara 17 b. Jalk. § 51 hat hier: קרונות, Plur. von קרונה, „Brunen, Quelle, Badequelle“ (s. Krauss, Lehnwörter II, S. 565). An den Badequellen, wo viele Fremde verkehrten, kamen oft Mädchenschändungen vor (vgl. Ketubot 15 a). Obwohl also dieses Wort in unserem Zusammenhang stehen könnte, ist es jedoch wahrscheinlich, daß es aus dem ihm sehr ähnlichen קובות verschrieben ist, da der Audruck: הושיב בקובות sonst nicht vorkommt. Auch C § 9 hat קובות.

Schläge doppelt waren, darum sind auch ihre Tröstungen doppelt [96]), wie es heißt Jes. 40, 1: „Tröstet, tröstet mein Volk", „wache auf, wache auf!" (Das. 52, 1); „auf, leuchte; denn es kommt dein Licht" (das. 60, 1); „ermuntere dich, ermuntere dich" (das. 51, 17); „ich, ich bin es, der deine Missetaten auslöscht" (das. 61, 10); „bahnet, bahnet" (das. 62, 10); „darum sollen sie in ihrem Lande das Doppelte besitzen" (das. 61, 7). Alles gibst du ja doppelt, sprachen die Israeliten zu Gott, wie es heißt Jer. 30, 14: „Denn mit dem Schlage des Feindes (אויב) habe ich dich geschlagen." Leset nicht so (אויב), erwiderte er ihnen, sondern: mit dem Schlage des Hiob [97]) (איוב) habe ich dich geschlagen, Was tat ich dem Hiob? „Gott vermehrte Hiobs ganzen Besitz um das Doppelte" (Hi. 42, 10). Wenn ich Hiobs Besitz so vermehrt habe, sprach der HE, um wieviel mehr werde ich das meinen Kindern [98]) tun; „darum sollen sie in ihrem Lande das Doppelte besitzen." [99])

E. a. E.: „Tröstet, tröstet mein Volk!" Rabbi sagt: Es gibt keine Sache, über die Jerusalem vor dem HE geklagt hat, worüber sie nicht besänftigt worden ist. (Sie klagte): „Wie sitzt sie allein (בדד)", und

---

[96]) Die nun folgenden Bibelstellen sind sämtlich aus (Deutero) Jesaia angeführt. Vgl. Pesikta 126a, wo als Eigenart der prophetischen Reden Jesajas, im Unterschiede zu anderen Propheten, die Wiederholung einzelner Wörter bezeichnet wird: Gott sprach zu Jesaja: Alle Propheten haben einfache Prophetien geweissagt (נבואות פשוטות); du aber wirst doppelte Prophetieen gebrauchen (נבואות בפולות). (Aehnlich: Lev. r. Kap. 10 Anf.; Tanchuma דברים I; Pes. R. 151 a). Als Beleg werden dieselben Stellen angeführt wie hier.

[97]) Zum Wortspiel איוב — אויב vgl. Baba Batra 15 a: „Hiob sprach zu Gott: „Vielleicht verwechseltest du Hiob (איוב) und Feind (אויב).

[98]) Aus dem Gegensatz: Hiob — „meine Kinder" ist zu entnehmen, daß unser Midrasch der Ansicht ist, Hiob sei Nichtjude gewesen, eine Ansicht, die im Midr. und Talmud vielfach wiederkehrt. Vgl. Sota 11 a; Baba Batra 15 a b; Gen. r. Kap. 57, 4, wo die verschiedensten Auffassungen über Hiob und über die Zeit, in der er lebte, vertreten sind. So soll er nach manchen gemeinsam mit Jetro und Bileam im Rate Pharaos gesessen haben, und wegen seines passiven Verhaltens bei der Beratung der Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Israeliten von Gott mit schweren Leiden bestraft worden sein.

[99]) In Pesikta 126 b werden, ebenfalls an Jeremia 30, 14 anknüpfend, durch Anführung einer Reihe von Bibelstellen, Parallelen gezogen zwischen dem unglücklichen Schicksal Hiobs und dem Jerusalems, und am Schlusse wird auf die doppelten Tröstungen, die beiden zuteil geworden waren, hingewiesen. Ebenso werden in Pesikta R. 132 a Vergleiche zwischen Hiob und Jerusalem angestellt, ohne jedoch dieselben durch Bibelstellen zu belegen: (Gott sprach zu Jerusalem): „Dein Schicksalsschlag gleicht dem Schicksalsschlage Hiobs. Hiob habe ich seine Söhne und Töchter genommen und dir habe ich deine Söhne und Töchter genommen; Hiob habe ich sein Silber und Gold genommen und dir habe ich dein Silber und Gold genommen. Hiob habe ich auf einen Schutthaufen geworfen und dich habe ich zu einem Düngerhaufen gemacht und so wie ich Hiob seine erlittenen Verluste ersetzt und ihn getröstet habe, so werde ich auch dir einst deine Verluste ersetzen und dir Trost zuteil werden lassen".

er besänftigte sie: Ich lasse dich allein (בדד) wohnen mit deinen Kindern, wie es heißt[100]) Deuter. 33, 28: „Israel ruht in Sicherheit, allein (בדד)." „Sie weint in der Nacht"[101]) — „halte zurück deine Stimme vom Weinen und deine Augen von Tränen" (Jer. 31, 16) „Ausgewandert ist Juda wegen Bedrückung" — „er sammelt die Versprengten Israels von den vier Enden der Erde" (Jes. 11, 12). „Die Wege Zions trauern" — „bahnet den Weg des Ewigen" (Jes. 40, 3). „Ihre Feinde sind zum Haupte geworden" — „der Ewige wird dich zum Haupte machen" (Deuter. 28 13), ferner Hos. 2, 2: „Und sie werden sich ein Oberhaupt setzen und hinaufziehen aus dem Lande". „Geschwunden ist von der Tochter Zion all ihr Glanz" — „er prangt in seinem Gewande" (Jes. 63, 1). „Jerusalem gedenkt seiner Tage des Elends und des Jammers" — „und er (Gott) gedachte des Bundes mit ihm (Israel), erbarmte sich nach seiner reichen Huld (Ps. 106, 45). „Schwer gesündigt hat Jerusalem" — „man wird nach den Sünden Israels suchen, aber sie sind nicht mehr da" (Jer. 50, 20). „Ihre Unreinheit an ihrer Schleppe" — „und ich werde reines Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet." (Ez. 36, 25), ferner Lev. 12, 7: „Und sie wird rein von dem Flusse ihres Blutes." „Seine Hand breitete der Feind über alle ihre Herrlichkeiten" — „der Ewige wird wiederum seine Hand erheben, um den Rest seines Volkes loszu-

---

[100]) Im Folgenden werden zu allen 22 Versen des ersten Kapitels der Klagelieder Bibelstellen angeführt, die als besänftigende und versöhnende Antwort Gottes auf die Klagen Jerusalems zu gelten haben. Der Agadist war bestrebt, zu diesem Zwecke möglichst solche Bibelstellen anzuführen, in denen je ein Wort vorkommt, das gleichen Stammes ist mit je einem Wort in den Versen der Klagelieder (oder wenigstens von synonymer Bedeutung, wie zu חטא in Vers 8 עון angeführt ist). Nur zu den Versen 3, 9, 11 und 17 ist es anscheinend dem Agadisten nicht geglückt, passende Stellen mit parallelen Worten zu finden. Dafür werden zu den Versen 5 und 21 je zwei Stellen mit parallelen Worten angegeben. Es scheint ein beliebtes Thema der Agadisten gewesen zu sein, den Versen der Klagelieder Stellen gegenteiligen Inhalts aus den anderen biblischen Büchern entgegenzusetzen. Am kunstvollsten verfuhr dabei R. Nechemja (Echa R. Kap. 1, 20), der diese Stellen ausschließlich aus Jes. entnommen hat, um so die Ausprüche Jeremias denen Jesajas gegenüber zu stellen: „Obgleich Jeremia sie in alphabetischer Ordnung verflucht hat, so hat doch schon Jesaja im voraus diese Flüche geheilt von Vers 1 bis Vers 22". In unseren Ausgaben des Echa R. ist der Text an dieser Stelle in Unordnung geraten. Schon Matnot Kehuna z. St. macht darauf aufmerksam, daß Kap. 1, 23 (s. v. אזכרת נגינתי), wo der Gedanke des R. Nechemja seine Ausführung findet, unmittelbar an den angeführten Worten des letzteren anzuschließen sei. Vgl. noch Pesikta R. 139b.

[101]) Die Verse der Klagelieder und die als Antwort auf dieselben angeführten Bibelstellen werden in unserem Texte ohne jede Einleitungsworte nebeneinandergestellt. C. § 11 dagegen hat vor jedem Verse der Kl. die Worte: „Jer. sprach" und vor jedem Antwort-Vers: „Gott antwortete". Von Vers 13 an hat auch Jalk. (§ 50) vor jedem Antwort-Vers: „Und der Heilige, gebenedeiet sei er, sprach zu ihr", von Vers 15 an auch vor jedem Vers der Kl.: „Sie sprach". Der Abschreiber unseres Textes hat diese immer wiederkehrende Einleitungsformel als überflüssig weggelassen.

kaufen" (Jes. 11, 11). „Das ganze Volk seufzt, sucht nach Brot" — „und ihr werdet essen und satt werden" (Joel 2, 26). „Nicht treffe es euch, alle, die ihr des Weges zieht" — „entfernt die Anstöße aus dem Wege meines Volkes" (Jes. 57, 14). „Aus der Höhe hat er Feuer herabgesandt in meine Gebeine und drückte sie nieder" — „ich werde ihr eine feurige Mauer ringsum sein (Sach. 2, 9). „Festgeknüpft ist das Joch meiner Missetaten" — „und ich zerbrach die Stangen eures Joches" (Lev. 26, 13). „Verworfen" (סלה) hat er all meine Helden" — „bahnet, bahnet (סלו)[102]), räumet den Weg" (Jes. 57, 14). „Darüber weine ich; mein Auge, mein Auge fließt von Wasser" — „denn Auge in Auge werden sie sehen, wie der Ewige nach Zion zurückkehrt" (Jes. 52, 8). „Zion breitet ihre Hände aus" — „noch werden Greise und Greisinnen in den Straßen Jerusalems sitzen" (Sach. 8, 4). „Gerecht ist der Ewige; denn seinem Worte gegenüber war ich widerspenstig." — „dein Volk, sie alle sind Gerechte, auf ewig werden sie das Land besitzen" (Jes. 60, 21). „Ich rufe meine Buhlen; sie haben mich betrogen" — „und noch bevor sie gerufen, will ich schon antworten" (Jes. 65, 24). „Schau', o Ewiger, wie mir so weh ist" — „er sah ihr Bedrängnis, da er ihren Ruf hörte" (Ps. 106, 44). „Sie hören, daß ich ächze" — „nicht soll ferner darin gehört werden die Stimme des Weinens und die Stimme der Wehklage" (Jes. 65, 19), ferner Jes. 60, 18: „Nicht soll ferner gehört werden Gewalttat in deinem Lande, Verheerung und Zerstörung in deinem Gebiete." „Es komme all ihre Bosheit vor dich und tue ihnen, was du mir getan hast" — „und das Jahr deiner Erlösung ist gekommen" (Jes. 63, 4). „Fern ist von mir ein Tröster, der meine Seele labe" [103]) — und der HE spricht: Ich tröste dich, wie es heißt: „Tröstet, tröstet mein Volk!"

E. a. E.: „Tröstet, tröstet mein Volk." Wen muß man trösten, mich oder sie? Gleich einem, dem seine Frau gestorben ist, wen tröstet man? [104]) Nicht etwa den Mann? So verhält es sich auch hier: Zion wurde mit einer Toten verglichen, wie es heißt Thr. 2, 6: „Er hat mich in die Finsternis gesetzt wie die ewig Toten." Nicht

[102]) סלו ist das parallele Wort zu סלה woraus zu schließen ist, daß nach Midrasch die beiden Stämme סלה und סלל Synonyma sind. So auch nach Pseudo-Raschi und Ibn Esra z. St. Das Targum übersetzt סלה mit כנש was vielleicht das arab. kanasa, wegfegen, ist, also etwa „er hat aus dem Wege geräumt", wonach ebenfalls סלה = סלל ist.

[103]) Zu diesem Verse (V. 16) ist bereits oben eine Bibelstelle angeführt worden; der Agadist hat jedoch am Schlusse diesen Vers, und zwar diesmal seine zweite Hälfte, nochmals aufgenommen, um so seine Homilie mit einer messianischen Verheißung נחמו נחמו עמי schließen zu können.

[104]) Subjekt in allen folgenden Gleichnissen ist in unserem Midrasch „jemand", in der Pesikta dagegen: „ein König", wie überhaupt die Königsfigur für die Gleichnisse typisch geworden ist und wird selbst da oft gebraucht, wo es auch bei einem Geringeren hätte der Fall sein können. — Vgl. solche identische Gleichnisse, die nur Variationen zu demselben Gegenstande sind, Pesikta 15b; 53a; 84a; 165a.

mich muß man trösten? Tröstet mich, tröstet mich![105]) Aehnlich: Wem ist das zu vergleichen? Einem, bei dessen Lebzeiten seine beiden Söhne in Gefangenschaft gerieten[106]). So auch: „Meine Söhne sind von mir fort und sind dahin" (Jer. 10, 20). Aehnlich: wem ist das zu vergleichen?[107]) Einem, dessen Haus in Brand gesteckt wurde[108]). So auch: „und er verbrannte das Haus Gottes[109]) (Jer. 52, 13). Aehnlich: wem ist das zu vergleichen? Einem, dessen Weinberg abgehauen worden ist. Wen tröstet man, nicht den Eigentümer des Weinbergs? So verhält es sich auch hier: Israel ist der Weinberg Gottes, wie es heißt Jes. 5, 7: „Denn ein Weinberg des Ewigen der Heerscharen ist das Haus Israel." Wer bedarf des Trostes? Nicht ich? Das ist der Sinn der Worte: נחמו נחמו עמי d. i. „tröstet mich, tröstet mich, mein Volk!"[110]) Ferner, wem ist das zu vergleichen?

---

[105]) Der Midr. deutet נחמו נחמו עמי: Tröstet mich, tröstet mich, o mein Vok! עמי ist demnach nicht als Objekt, sondern als Vokativ aufzufassen.

[106]) Die beiden (im hebr. Texte eingeklammerten) Gleichnisse, das von den Söhnen und das vom Hause, fehlen in der Hs. Es ist dies ohne Zweifel, wie auch Buber annimmt, auf die Unachtsamkeit des Abschreibers zurückzuführen, der von einem דומה zum anderen übersprungen ist, da sie sowohl in Jalk. (§ 54) als auch in C. (§12) enthalten sind. Ebenfalls durch gleiche Worte (נחמוני, עמי) veranlaßt, hat der Abschreiber den ganzen Passus, vom Gleichnisse des Hirten bis zum Ende des Stückes, ausgelassen.

[107]) Die folgenden drei Gleichnisse finden sich in der Pesikta 128a in abweichender Form. Ohne Zweifel hat diese Stelle der Pesikta dem Redaktor unseres Midr. als Quelle vorgelegen. So sind wir auch in der Lage, den ursprünglichen Text der Pesikta, der an der betreffenden Stelle eine Lücke aufweist, wiederherzustellen. In der Ueberschrift zu derselben heißt es nämlich: R. Reuben hat zwei Gleichnisse gesagt. In der Ausführung ist jedoch nur eins angegeben, nämlich das Gleichnis von einem Könige, dessen Palast in Brand gesteckt wurde. Es ist wohl kein Zweifel, daß das zweite Gleichnis des R. Reuben in unserem Midr. sich erhalten hat, nämlich das Gleichnis von den gefangenen Söhnen

[108]) Im Text: ששרפו so auch Jalkut. C. und Jal. Jesaja § 307 haben das Niphal נשרף, was vorzuziehen ist, da auch bei den anderen Gleichnissen der Passiv gebraucht ist: נשבו נקצץ.

[109]) Die zitierte Bibelstelle soll als Beweis dienen, daß der Tempel „Haus Gottes" genannt wird. Pes. führt Hagg. 1,9 an.

[110]) הוי נחמו נחמו עמי נחמוני נחמוני עמי, eine Abkürzung von הוי אומר, ist zum selbständigen Terminus geworden und steht gewöhnlich mit folgendem Schriftvers am Schluß einer exegetischen Erörterung desselben und weist daraufhin, daß durch die vorangegangenen Erläuterungen die betreffende Bibelstelle ihre richtige Erklärung gefunden hat. So z. B. Tanchuma Bereschit 5; Exodr. r. Kap. 23,4. Es dient aber auch dazu, eine Antwort auf eine zur Erläuterung des Textes aufgeworfene Frage einzuleiten. So Cant. r. Kap. 5, 1; Pesikta 70 b. Beide Fälle kommen in unserem Stücke vor. Das erste Mal: הוי נחמו נחמו עמי נחמוני נחמוני עמי will sagen, daß durch die angeführten Beispiele klar geworden ist, daß נחמו נחמו עמי mit נחמוני נחמוני עמי, tröstet mich, tröstet mich, o mein Volk, zu übersetzen sei. Das zweite Mal leitet הוי אומר und das dritte Mal הוי die Antwort auf die anfangs aufgeworfene Frage: „Wen muß man trösten?" Antwort — mich! (הוי למי אתם צריכים לנחם אותי).

Einem Hirten, der Schafe hatte, die von einem Löwen überfallen und zerrissen worden waren. Wen tröstet man? Nicht den Besitzer der Schafe [111])? So auch: „wie verlorene Schafe war mein Volk, ihre Hirten leiteten sie in die Irre“ (Jer. 50, 6). Wen müßt ihr also trösten? Mich! Tröstet mich, tröstet mich, mein Volk! Weshalb? [112]) Weil einer, der seines ganzen Besitzes beraubt wurde, sich in Unruhe befindet, ebenso einer, dessen Söhne in die Verbannung gingen. Bedarf er nicht des Trostes? Ich habe schreiben lassen, gleichsam als ob es möglich wäre [113]): „Und meine Augen und mein Herz werden dort sein alle Tage“ (I. Kön. 9, 3); und als das Heiligtum zerstört wurde: „Ueber deine Mauern, Jerusalem, habe ich Wächter bestellt, den ganzen Tag und die ganze Nacht; und nicht gönnet ihm (Gott) Ruhe, bis er Jerusalem aufrichtet und es zum Ruhme auf Erden macht“ (Jes. 62, 6, 7). Mich müßt ihr also trösten. Das ist es, was die Schrift sagt [114]): נחמו נחמו עמי d. i. „tröstet mich, tröstet mich.“

E. a. E.: „Tröstet, tröstet mein Volk!“ Der HE befahl den Propheten: Geht und spendet Jerusalem Trost. Als sie zu ihr

---

[111]) Statt לבעל הצאן lies die rhetorische Frage: לא לבעל הצאן wie beim vorangegangenen Gleichnisse: לא לבעל הכרם So auch C.

[112]) Der Text dieser Stelle ist stark korrumpiert und gibt keinen Sinn. Wir übersetzten nach C. (§ 12); nur ist dort statt ינחם das Hithpael להתנחם zu lesen: שמי שנוטלים ממנו כל אשר לו אין דעתו מיושבת עליו כך מי למה? שבניו גולים וכי לא צריך להתנחם, כך . . .

[113]) כביכול. Ein sehr häufig vorkommendes Entschuldigungswort, dessen sich die Talmud- und Midraschweisen bedienen, wenn die Bibel oder sie selbst Gott menschliche Tätigkeiten oder Eigenschaften zuschreiben. Mit diesem Ausdruck soll gewissermaßen die anthropomorphistische Äußerung über Gott abgeschwächt und die menschliche Redeweise entschuldigt werden. Die Form dieses Wortes ist schwierig. Schon die älteren jüdischen Gelehrten haben verschiedene Erklärungen dazu gegeben. Vgl. N. Brüll in Kobaks Jeschurun VII (hebr. Teil) 1—6, der dieselben anführt. A. Geiger (Wissenschaftl. Ztschr. f. jüd. Theol. 5, S. 271) übersetzt: „als spräche man von Einem, bei dem so etwas möglich wäre“. Danach ist כביכול substantivisch aufzufassen und כְּבִיכוֹל zu vokalisieren. Brüll selbst weist darauf hin, daß das Partizipium im Neuhebräischen unpersönlich gebraucht werden kann, wie z. B. das besonders in den halachischen Midraschim häufig vorkommende יכול „es könnte sein, es ist möglich“. Mit vorgesetzter Vergleichungspartikel ... כ ist es also zu übersetzen: „als ob es möglich wäre, wie in der Möglichkeit“. Ähnlich Levy (Neuhebr. Wb. II, S. 240): „gleichsam, als ob die Möglichkeit vorhanden wäre“. Danach ist כְּבִיכוֹל zu vokalisieren. Beide Vokalisationen sind gegen die traditionelle Aussprache der Juden, die כַּבְּיָכוֹל lautet (s. Ben Jehuda, Gesamtwörterb. IV, S. 2040, Anm. 1). Doch schon Elia Levita („Tischbi“ s. v.) wandte sich gegen diese Aussprache.

[114]) Im Text: נחמו נחמו עמי נחמוני נחמוני עמי ואף אתם gibt keinen Sinn. Wir übersetzten nach C., der statt ואף אתם die Abbreviatur והי״ד hat.

kamen, sprach sie zu ihnen: Meine Ohren sind noch voll von euren Strafreden, und schon wollt ihr mich trösten? [115])

„O, wäre doch mein Haupt Wasser und mein Auge ein Tränenquell, ich wollte weinen Tag und Nacht über die Erschlagenen meines Volkes" (Jer. 8, 23). Und Jeremia klagt im heiligen Geiste: „Sie weint in der Nacht" (Thr. 1, 2). Wer weinte? Israel weinte. Manche sagen: Jeremia weinte. R. Acha sagte: Als Zion, Jerusalem und das Heiligtum zerstört wurden, und die Israeliten in Halseisen in die Verbannung zogen, da wollten die Israeliten weinen, aber die Chaldäer ließen sie nicht; sondern verfolgten sie und schlugen sie auf ihren Nacken, wie es heißt das. 5, 5: „Auf unserem Nacken wurden wir verfolgt, ermattet sind wir und keine Ruhe wird uns" (ולא הונח לנו), d .i. sie ließen sie nicht weinen. Als der erste Tag verstrichen war, wandten sich diese (die Chaldäer) dem Essen und Trinken zu, jene (die Israeliten) dem Weinen. Nebuzaradan hatte nun betreffs Jeremia den Befehl gegeben: „Nimm ihn und halte deine Augen über ihn und füge ihm keinerlei Böses zu" (Jer. 39, 12). Da sprachen die Israeliten zu Jeremia: Laß uns das Uebereinkommen treffen, daß du, solange du in Freiheit bist, bei Tag weinst, wir aber wollen bei Nacht weinen. So taten sie auch. Jeremia weinte bei Tag und sprach: „Verflucht sei der Tag, an dem ich geboren wurde, der Tag, an dem mich meine Mutter gebar, sei nicht gesegnet. Verflucht sei der Mann, der meinem Vater die frohe Kunde brachte: Dir sei ein Knäblein geboren" (Jer. 20, 14, 15), und die Israeliten weinten bei Nacht, wie es heißt: „Sie weint in der Nacht." Da sprach der HE zu den Israeliten: Ihr weint in der Nacht und Jeremia bei Tag, ich will weinen Tag und Nacht, wie es heißt Jer. 8, 23: „Ich werde weinen Tag und Nacht über die Erschlagenen der Tochter meines Volkes."

E. a. E.: „Wäre doch mein Haupt Wasser und mein Auge ein Tränenquell." Was steht vor diesem Verse? [116]) „Ob der Zerschmetterung meines Volkes bin ich zerschmettert, ich bin traurig,

---

[115]) Dieses Stück ist Fragment. Es ist daraus nicht zu ersehen, worin die andere Erklärung von נחמו נחמו עמי besteht. Nur verständlich durch Pes. 127b (das. Pes. R. 139b), wo geschildert wird, wie jeder der sog. kleinen Propheten mit seinen Trostworten an Jerusalem herantritt und zurückgewiesen wird, weil er mit seinen Trostverheißungen und seiner Strafandrohung in so kurzer Zwischenzeit („erst gestern") sich widerspricht. Dadurch veranlaßt, geht Gott selbst, Jerusalem Trost zu spenden (Vgl. weiter S. 54). „Kommt, spricht Gott zu den Propheten, wir wollen gehen, ich und ihr, und sie trösten. Das meint die Schrift: נחמו נחמו עמי d. h. נחמוה עמי tröstet sie mit mir". Nach dieser Erklärung wird nicht עַמִּי, sondern עַמִּי gelesen.

[116]) מה כתיב למעלה מן הענין Eine oft vorkommende Formel, mit der auf eine frühere, meist unmittelbar vorhergehende Bibelstelle hingewiesen wird. Hier wird von Jeremia 9,23 auf das. 21 hingewiesen.

Entsetzen erfaßte mich" (Jer. 8, 21)[117]). Gleich einem Königssohn, der einen Stein emporheben wollte, und als er ihn emporgehoben hatte, fiel dieser auf ihn herab und verwundete ihn. Als der König hörte, daß sein Sohn verwundet wurde, begann er zu klagen: Ich bin verwundet. Dein Sohn ist verwundet, sprachen die Schloßhauptleute zu ihm, und du klagst: Ich bin verwundet? So sprach auch Gott, gleichsam, als ob es möglich wäre: „Ob der Zerschmetterung der Tochter meines Volkes bin ich zerschmettert."

Was heißt: „Ich bin traurig, Entsetzen erfaßte mich"? Gleich einem Weisen[118]), der noch nie einen Trauernden gesehen hat. Als sein einziger Sohn starb, rief er seine Schüler und sprach zu ihnen: „Ich bitte euch, zeigt mir, wie Leidtragende trauern. Ein Leidtragender, erwiderten sie, zerreißt seine Kleider. Auch ich zerreiße sie, sprach er. Sie: Ein Leidtragender sitzt für sich und schweigt und zeigt ein (trauriges) Gesicht[119]). Er: Auch ich will so sitzen. Sie: Ein Leidtragender legt seine Bettstätte um[120]). Er: Auch ich lege sie um. Sie: Ein Leidtragender weint Tag und Nacht. Er: Auch ich will Tag und Nacht weinen. Der Weise ist Gott, wie es heißt

---

[117]) Der Passus: הקב״ה אומר פלגי מים תרד עיני על שבר בת עמי אילולא שהכיתוב מדבר היה הלשון האומרו חייב לחתכו אברים אברים אלא קדמו ראשונים, שנאמר וקדמונים אחזו שער (איוב י״ח כ׳) כתוב שער תלויה paßt in dem Zusammenhang nicht. Aber auch an sich ist er unverständlich: was soll die angeführte Stelle Hiob 18,20 beweisen? Die Worte כתוב שער תלויה sind ganz dunkel. In der Warschauer Jalkutausgabe (1876—77) ist der ganze Passus eingeklammert, außerdem sind die Worte כתוב שער תלויה in besonderen Klammern gesetzt. Das Stück, das ohne Zweifel ein Fragment ist, scheint an diese Stelle gesetzt worden zu sein, wegen der Worte על שבר בת עמי die in beiden Versen vorkommen. Wir vermuten ferner, daß der Vers וקדמונים אחזו שער ursprünglich garnicht dastand, wie er in der Tat auch in C. fehlt, und erst später hinzugefügt wurde, und zwar über die Zeile geschrieben. Der Kopist teilt nun diesen Tatbestand mit: כתוב שער תלויה d. h. „der Vers (כתוב) „שער" (וקדמונים אחזו שער) ist über die Zeile geschrieben". תלויה eig. „hängt" ist, besonders bei den Massoreten, Bezeichnung für einen über die Zeile geschriebenen Buchstaben. Die Übersetzung lautet: „Gott sprach: „Wasserbäche strömt mein Auge um den Untergang der Tochter meines Volkes" (Thr. 3, 48); wenn die Schrift das nicht gesagt hätte, so müßte man die Zunge, die das ausspricht, in Stücke zerschneiden, aber die Früheren sind vorangegangen, wie es heißt Hi. 18,20: „Und die Früheren faßt Schauder"...

[118]) Vgl. zu Folgendem Pesikta 119 b u. Echa R. Kap. 1 Anf. u. zu 3, 28.

[119]) ומראה פנים wörtlich: „und zeigt ein Gesicht". Prägnant für: „ein trauriges, finsteres Gesicht zeigen", wie Hi. 9,27 u. Sam. 1,18. Ebenso ist der Ausdruck הראה פנים zu erklären, der vom Besuche gebraucht wird, den man einem Leidtragenden abstattet, um ihn zu trösten (vgl. z. B. Jer. Moed Katan Kap. III, Hal. 5; Gen. r. Kap. 100 zu Vers 10 Ende). Würde dieser Ausdruck einfach „besuchen" bedeuten, wie es bei Levy (Neuhebr. Wb. IV, S. 404) heißt: „eig. ein Gesicht zeigen, daher erscheinen, besuchen", so wäre es sehr auffallend, weshalb er nur vom Besuche bei einem Leidtragenden angewendet wird. Vielmehr bedeutet er: ein trauriges, ernstes Gesicht zeigen, wodurch man den Leidtragenden die Anteilnahme an seinem Schmerze bekundet.

[120]) Vgl. Moed Katan 15a.

(Spr. 3, 19): „Der Ewige hat durch Weisheit die Erde gegründet, durch Einsicht den Himmel festgestellt." Als Jerusalem, Zion und der Tempel zerstört wurden und über Israel all jene Leiden hereinbrachen, wie es heißt Jer. 15, 2 „Wer dem Tode geweiht ist, (soll gehen) zum Tode, wer dem Schwerte, zum Schwerte, wer dem Hunger, zum Hunger, wer der Gefangenschaft, zur Gefangenschaft", da rief Gott die Engel und sprach zu ihnen: Zeigt mir, wie die Menschen trauern. Sie erwiderten: Ein Leidtragender zerreißt seine Kleider. Auch ich zerreiße sie, sprach Gott, wie es heißt Th. 2, 17: „Vollbracht hat der Ewige, was er beschlossen, erfüllt sein Wort (בצע אמרתו)"[121]). Die Engel: Ein Leidtragender sitzt für sich und zeigt ein trauriges Gesicht. Gott: Auch ich will so sitzen, wie es heißt Thr. 3, 28: „Er sitzt einsam und schweigt." Die Engel: Ein Leidtragender legt seine Bettstätte um. Gott: Das will ich auch tun, wie es heißt Dan. 7, 9: „Ich schaute, bis daß die Stühle aufgestellt wurden"[122]). Die Engel: Ein Leidtragender löscht die Lampen aus. Gott: Auch ich will so tun, wie es heißt Jer. 4, 23, 24: „Ich blickte zur Erde und siehe, sie ist öde und wüst, und zum Himmel — hinweg ist sein Licht. Ich blickte auf die Berge, und siehe, sie beben und alle Hügel schwanken." Und es heißt das. 25: „Ich blickte hin und siehe, da ist kein Mensch." Unter „Mensch" ist Israel gemeint[123]), wie es heißt Ez. 34, 31: „Ihr, meine Schafe, die Schafe meiner Weide, ihr seid Menschen." Die Engel: Ein Leidtragender legt schwarze Kleider an. Gott: Auch ich lege schwarze Kleider an, wie es heißt Jes. 50, 3: „Ich kleide den Himmel in Dunkel und Sackgewand mache ich ihm zur Hülle." Die Engel: Ein Leidtragender weint Tag und Nacht. Gott: Auch ich will Tag und Nacht weinen, wie es heißt Jer. 5, 23: „Ich will weinen Tag und Nacht über die Erschlagenen der Tochter meines Volkes." Wer weinte? Gleichsam, als ob es möglich wäre: Gott[124]). Gleich einem Weisen, der zwei Söhne hatte, die er morgens in die Schule, abends zur Hochzeitsmahl zu bringen pflegte. Als die

---

[121]) Die Stelle ist unklar. Es wird nicht ausgeführt, wie aus diesem Verse hervorgehen soll, daß Gott seine Kleider zerrissen hat. Vgl. hierzu Pesikta 120a; Echa R. Kap. Anf. und zu 1,17, ferner Lev. r. Kap. 6, wo R. Jakob aus Kefar Chanan die Worte: בצע אמרתו in diesem Verse mit: מבזע פורפירא דיליה „er zerriß sein Purpurkleid" übersetzt. Danach ist בצע = dem aramäischen בזע, zerreißen, und אמרתו = dem aramäischen אימרה, welches Saum und Gewebe überhaupt bedeutet. Vgl. Aruch s. v.; Levy, Targ. Wb., S. 38.

[122]) Der Midr. erklärt nicht weiter, wie aus diesem Verse hervorgehen soll, daß Gott seinen Thron umgelegt hat. In Echa R. ist hinzugefügt: כביכול שהיו הסוכין „gleichsam als ob es möglich wäre, sie waren umgestürzt", d. h. aus den Worten: „bis daß die Stühle aufgestellt wurden" ist zu entnehmen, daß sie vorher umgestürzt waren.

[123]) In Baba Mezia 114a ist dieser Ausspruch im Namen des R. Simon b. Jochai tradiert.

[124]) In Chagiga 5b wird an diesen Anthropopatismus, der Gott das Weinen zuschreibt, Anstoß genommen. Gibt es denn, wird gefragt, bei

beiden nach einiger Zeit starben, ging er morgens in die Schule und weinte, abends zur Hochzeitsmahl und weinte. So verhält es sich auch hier. Als Zion und Jerusalem zerstört wurden, ging der HE am Morgen nach Zion und suchte dort nach einem israelitischen Manne, fand aber niemand, am Abend ging er nach Jerusalem und suchte dort nach einem israelitischen Manne, fand aber niemand. Darum heißt es: „Ich will weinen Tag und Nacht über die Erschlagenen meines Volkes."

E. a. E.: „Wäre doch mein Haupt Wasser (מי יתן ראשי מים) und mein Auge ein Tränenquell." Was heißt: „מי יתן ראשי מים"? Gott sprach: Hätte ich doch meine Welt öde und wüst gelassen wie sie war[125]), wie es heißt Gen. 1, 2: „Und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser." Unter ראשי das hier steht, ist die Weltschöpfung zu verstehen, wie es heißt Gen. 1, 1: „Am Anfang (בראשית) schuf Gott."

E. a. E.: מי יתן ראשי מים . Gott sprach: Wäre ich doch nicht auf den Berg Sinai hinabgestiegen, um ihnen das Gesetz zu geben, das sie übertreten haben und dafür bestraft wurden. Unter ראשי ist nämlich das Gesetz zu verstehen[126]), wie es heißt Spr. 8, 22: „Der Ewige hat mich geeignet am Anfang seiner Wege, das erste seiner Werke seit der Urzeit." Komm' und sieh', Mose preist sie mit מי יתן, wie es heißt Deut. 5, 26: „Möchte (מי יתן) dieses ihr Herz ihnen bleiben." Und Jeremia sprach: מי יתן : „Wäre doch (מי יתן) mein Haupt Wasser." Das ist es, was Daniel sagt: „Er ändert Zeiten und Stunden" (Dan. 2, 21). Als die Israeliten aus Aegypten zogen, sprach Mose: „Und der Ewige rettete an diesem Tage Israel" (Exod. 14, 30), und als sie aus Jerusalem zogen, sprach Jeremia: „Gegeben hat mich der Ewige in die Hand solcher, denen ich nicht zu widerstehen vermag" (Thr. 1, 14). Als die Israeliten aus Aegypten zogen, sprach Mose: „Juda wurde zu seinem Heiligtum, Israel seine Herrschaft" (Ps. 114, 2), und als sie aus Jerusalem zogen, sprach Jeremia: „Fort! unrein! ruft man ihnen zu, fort! fort!" (Thr. 4, 15). Als die Israeliten aus Aegypten zogen, sprach Mose: „Das Meer sah und floh, der Jordan wandte sich zurück" (Ps. 114, 3), und als sie aus Jerusalem zogen, sprach Jeremia: „An den Strömen Babels, da saßen wir und weinten" (Ps. 137, 1). Als die Israeliten aus

---

Gott ein Weinen? Anders — lautet die Antwort — war es bei der Zerstörung des Heiligtums, wegen der sogar die Friedensengel weinten, wie es heißt Jes. 33,7.

[125]) Der Midr. deutet: „Wäre doch mein Haupt (ראשי) Wasser" d. h. wäre doch die Welt (ראשי) in ihrem Urzustande geblieben, wo es nur Wasser gab, wie Gen. 1,2.

[126]) Vgl. Gen. r. Anf. und Tanchuma Bereschit Anf., wo בראשית in Gen. 1,1 auf die Thora bezogen wird. Unser Midr. wendet das auch auf das zur gleichen Zurzel gehörende ראשי an, das auch „Anfang" bedeuten kann.

Aegypten zogen, sprach Mose: „Die Berge hüpften wie Widder" (das. 114, 4), und als sie aus Jerusalem zogen, sprach Jeremia: „Ich blickte auf die Berge und sieh', sie beben" (Jer. 4. 24). Als die Israeliten aus Aegypten zogen, sprach Mose: „Schon 40 Jahre ist der Ewige dein Gott mit dir, nichts hast du entbehrt" (Deut. 2, 7), und als sie aus Jerusalem zogen, sprach Jeremia: „Kleine Kinder fordern Brot, niemand reicht es ihnen" (Thr. 4, 4). Als die Israeliten aus Aegypten zogen, sprach Mose: „Und in der Wüste, die du gesehen, wo dich der Ewige, dein Gott, getragen, wie ein Mann seinen Sohn trägt" (Deut. 1, 31), und als sie aus Jerusalem zogen, sprach Jeremia: „Er schleuderte vom Himmel zur Erde die Herrlichkeit Israels" (Thr. 2, 1). Als die Israeliten aus Aegypten zogen, sprach Mose: „Ihr, die ihr an dem Ewigen hanget (הדבקים), seid heute noch am Leben" (Deut. 4, 4), und als sie aus Jerusalem zogen, sprach Jeremia: „Die Zunge des Säuglings klebt (דבק) an seinem Gaumen vor Durst" (Thr. 4, 4). Als die Israeliten aus Aegypten zogen, sprach Mose: „Und die Wolke des Ewigen war über ihnen des Tages" (Num. 10, 34), und als sie aus Jerusalem zogen, sprach Jeremia: „Du hast dich verhüllt mit einer Wolke, daß kein Gebet zu dir dringe" (Thr. 3, 44). Als die Israeliten aus Aegypten zogen, zogen sie singend, wie es heißt Exod. 15, 1: „Damals sang Mose und die Kinder Israel dieses Lied", und als sie aus Jerusalem zogen, zogen sie weinend[127]), wie es heißt: „Sie weint in der Nacht, und ihre Tränen sind auf ihren Wangen."

R. Josua b. Levi sagte[128]): Ein Greis erzählte mir: Im Tale Megiddo[129]) hatte Nebuzaradan[130]) zweihundertelf Myriaden und in Jerusalem vierundneunzig Myriaden Israeliten getötet, sodaß ihr Blut floß und sich mit dem Blute des Sacharja[131]) berührte. Das ist

---

[127]) Wir übersetzen nach Jalk. § 67, der statt אמר ירמיה die Worte hat ... בבכיה יצאו שנאמר, die zum vorhergehenden: בשירה יצאו die Parallele bilden.

[128]) In Gittin 57 b ist dieser Ausspruch im Namen des Tannaiten R. Josua b. Karcha tradiert. Er lautet das.: „Ein Greis von den Männern Jerusalems erzählte mir: In diesem Tale tötete Nebuzaradan 111 Myriaden und in Jerusalem 94 Myriaden Israeliten." Unsere Stelle ist danach zu korrigieren: בבקעת מגידו gehört zum Folgenden, also nicht als adverbiale Ortsbestimmung zu טח, sondern zu הרג Das ש vor הרג ist demnach zu streichen. Ferner lies ואחד עשר ריבוא statt ואחד ועשרים ריבוא, so auch Jalkut § 58. — Vgl. zu dieser Geschichte auch Sanhed. 96 b; jer. Taanit, Kap. IV, Hal. 5; Echa R. Einl. No. 23 u. zu 2, 2; Kohel. r. zu 10, 4 u. 3, 16.

[129]) Megiddo war eine altkanaanitische Stadt, die wegen ihrer Lage von großer strategischer Wichtigkeit war. In dieser Gegend fanden wichtige Schlachten statt; hier starb Ahasja, als er vor Jehu floh (II Kön. 9, 27); auch Josia wurde bei Megiddo von dem Pharao geschlagen (II Kön. 23, 29).

[130]) Führer der Leibtruppen Nebukadnezars, Befehlshaber des Heeres, das von letzterem 588 v. Chr. gegen Jerusalem geschickt wurde; eroberte und zerstörte Jerusalem 586 (II Kön. 25, 8 ff.; Jer. 39, 9 ff.; 52, 20).

[131]) II Chron. 24, 20—23. Vgl. oben S. 36.

es, was die Schrift sagt Hos. 4, 2: „Sie übten Gewalttat, und Blut berührte sich mit Blut.“ Als er sah, daß das Blut des Sacharja wallend in die Höhe stieg, fragte er: Was ist das?[132]) Es ist, erwiderte man ihm, das Blut der Schlacht- und Ganzopfer, das vergossen wurde. Er ließ nun Blut von Farren und Widdern holen[133]) (um es mit dem Blute des Sacharja zu vergleichen), es war ihm aber nicht ähnlich. Wenn ihr mir es sagt, sprach er zu ihnen, so ist es gut; wenn aber nicht, zerreiße ich euer Fleisch mit eisernen Kämmen. Einen Propheten hatten wir, erwiderten sie, der uns Strafreden hielt, denen wir aber kein Gehör schenkten. Wir machten uns an ihn heran und erschlugen ihn. Ich, sprach er, werde sein Blut beruhigen. Er ließ nun Jünglinge und Jungfrauen bringen und sie darüber (d. h. über dem wallenden Blute) töten, aber es ruhte nicht. Dann ließ er Schulkinder bringen und sie darüber töten, doch es beruhigte sich nicht. Er ließ darauf das große und kleine Synhedrion bringen und sie darüber hinrichten, allein es war nicht ruhig. Hierauf näherte er sich ihm (dem Blute) und rief: Sacharja, Sacharja! Die Besten unter ihnen habe ich umgebracht. Wenn es sich beruhigt, so ist es gut, wenn aber nicht, bringe ich sie alle um. Sofort war es ruhig. Nebuzaradan überlegte nun und sprach: „Wenn[134]) es den Israeliten, die eine Seele umgebracht haben, so erging, wie muß es erst mir ergehen, da ich so viele Seelen umgebracht habe. Er lief fort und wurde Proselyt. Es wird gelehrt: Naaman[135]) ist Beisaßproselyt[136]), Nebuzaradan wirklicher Proselyt[137]) geworden.

---

[132]) d. h. was für eine Bewandtnis hat es mit diesem Blute.

[133]) Im Text אייתי דמי פרים ואילים ושחט gibt keinen Sinn. ושחט, „er schlachtete“ ist daher zu streichen. Allerdings wäre es auch möglich דמי „Blut“, zu streichen, der Satz würde dann lauten: er ließ Farren und Widder holen und schlachtete (sie).

[134]) Lies mit Jalk.: ומה ישראל.

[135]) Feldherr der Aramäer (II Kön. 5, 1 ff.).

[136]) גר תושב (peregrimus incola). Mit diesem Ausdruck bezeichnete man einen nichtjüdischen Mitbürger, der zur jüdischen Gemeinschaft in Beziehung trat, ohne der jüdischen Religion sich ganz anzuschließen. Eigentlicher Proselyt war er nicht. Ueber die religiösen Verpflichtungen, die dieser „judaisierende Heide“ zu übernehmen hatte, vgl. die Kontroverse Aboda Zara 64 b. Nach dem Tannaiten R. Meir genügte es, wenn er vor drei Gesetzeskundigen die Verpflichtung übernimmt, keinen Götzendienst zu treiben, die „Weisen“ dagegen verlangen, daß er die Verpflichtung übernimmt, die sieben noachidischen Gebote zu beobachten (außer dem Verbot des Götzendienstes, Verpflichtung zur Rechtspflege und Enthaltung von Blutschande, von Mord, Raub und vom Genusse des Fleisches von lebenden Tieren). Vgl. Graetz, Die jüd. Proselyten im Römerreiche.

[137]) גר צדק, einer der sich dem Judentum ganz anschloß, er war zu allen religiösen Vorschriften verpflichtet, wie ein geborener Jude. — Diese Sage von der Bekehrung Nebuzaradans scheint „in jener eigentümlichen, die siegreiche Macht des Judentums verherrlichenden Anschauung begründet zu sein, wonach die größten Feinde Israels entweder selbst die Religion Israels annehmen, oder in ihren Nachkommen dem Judentum angehören“ (Bacher, Die Agada d. Tannaiten II, S. 5, Anm. 6).

R. Jehuda sagte im Namen Samuels, manche sagen, in einer Baraita ist gelehrt worden: Einst wurden vierhundert Knaben und Mädchen zur Schande gefangen genommen. Als sie merkten, wofür man sie begehrt, da sprachen sie zueinander: Wenn wir uns ins Meer stürzen, werden wir dann Anteil haben am Leben der künftigen Welt? Da trug ihnen der Aelteste unter ihnen vor: „Der Ewige spricht: Von Baschan (מבשן) führe ich zurück, ich führe zurück aus Meerestiefen" (Ps. 68, 23). „Der Ewige spricht: Von Baschan führe ich zurück" d. i. selbst was zwischen den Zähnen des Löwen ist[138]); „ich führe zurück aus Meerestiefen" d. s. diejenigen, die sich ins Meer stürzen. Als die Mädchen das hörten, standen sie alle auf und ertränkten sich. Da folgerten die Knaben einen Schluß: Wenn schon diese, bei denen dies die (natürliche) Art ist, sich ertränkt haben, um wieviel mehr müssen wir es tun. Sie standen alle auf und ertränkten sich. Ueber sie klagt die Schrift[139]): „Deinetwegen werden wir täglich getötet, werden wie Schlachtopfer geachtet" (Ps. 44, 23).

Manche sagen: Dieser Vers ist zu beziehen auf die Frau und ihre sieben Söhne[140]). Als der Kaiser, der Bösewicht, sie gefangen nahm, befahl er ihnen: Kommt und bückt euch vor den Götzen; sie aber weigerten sich[141]). Man führte den ältesten unter ihnen vor, und der

---

Vgl. Sanh. 96 b, wo als solche Proselyten oder Proselytenstammväter neben Naaman und Nebuzaradan noch Sisera, Sanherib und Haman genannt werden. Nach Gittin 56 a soll auch Kaiser Nero zum Judentume übergetreten sein, von dem der Tannaite R. Meir abstammen soll. Auch aus Nebukadnezars Stamme hätte es Proselyten gegeben, wenn nicht die Engel Gott zugerufen hätten: „Willst du den, der dein Haus zerstört und dein Heiligtum verbrannt hat, eingehen lassen unter die Flügel der göttlichen Herrlichkeit" (Sanh. 96 b).

[138]) Der Midr. zerlegt מבשן in מבין שן, von zwischen den Zähnen.

[139]) Statt ירמיה lies הכתוב, die Schrift, da dieser Vers weder im Buche Jeremia noch in den Klageliedern, die dem Propheten Jeremia zugeschrieben werden, sondern in Ps. 44 vorkommt.

[140]) Die folgende Erzählung vom Märtyrertode der Frau und ihrer sieben Söhne findet sich auch im babyl. Talmud (Gittin 57 b) und in Echa R. zu 1, 16 (s. v. מעשה במרים), an letzterem Orte in stark erweiterter Fassung. Was die Sprache der Erzählung betrifft, so stehen wir hier vor der auffallenden Erscheinung, daß während sie in Echa R., wo die Erzählungen sonst in aramäischer Sprache wiedergegeben sind, hebräisch ist, ist sie in unserem Midrasch, der rein hebräisch geschrieben ist, aramäisch, wie im babyl. Talmud. In der Darstellung folgt unser Midrasch, ebenfalls dem Talmud, enthält aber auch einige schöne Erweiterungen. Vgl. auch Pes. R. 180b; Elijahu R. Kap. 30; Einl. S. 16, Anm. 44.

[141]) Der Text dieser Stelle ist stark korrumpiert. Er beginnt mit der Aufforderung des Kaisers zum Götzendienst an a l l e sieben Söhne, und als sie unter Hinweis auf das erste der zehn Gebote gemeinsam ablehnten, heißt es: Der Kaiser ließ i h n töten. Wen denn? Ferner ist über das Schicksal des dritten Sohnes nichts berichtet. Jalk. hat nach der Aufforderung des Kaisers die Worte: ולא רצו, und sie wollten nicht. Der Satz von קטלוהו bis אמרו לו fehlt dort ganz. Die Stelle läßt sich jedoch leicht wieder herstellen, wenn man die Worte: אמרו לו vor הביאו הגדול שבהם (nach והשתחוו לע"ז) setzt und das Waw von אמרו streicht, so daß in diesem Satze

Kaiser befahl ihm: Diene den Götzen. Dieser erwiderte: Es heißt in der Schrift: „Ich bin der Ewige, dein Gott" (Exod. 20, 2). Tötet ihn, befahl darauf der Kaiser. Da führte man den zweiten vor, und der Kaiser forderte ihn auf, den Götzen zu dienen. Dieser erwiderte: Es heißt in der Schrift: „Du sollst keine anderen Götter haben außer mir" (das. 20, 3). Da befahl der Kaiser, ihn hinzurichten. Man führte dann den dritten vor, und der Kaiser befahl ihm, den Götzen zu dienen. Dieser verwies auf Exod. 22, 19: „Wer den Götzen opfert, soll verbannt werden." Tötet ihn, befahl der Kaiser. Da führte man den vierten vor. Der Kaiser forderte ihn auf, den Götzen zu dienen. Dieser antwortete: Es heißt in der Schrift: „Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige ist einzig" (Deut. 6, 4). Da befahl der Kaiser, ihn hinzurichten. Man führte darauf den fünften vor, und der Kaiser befahl ihm: Diene den Götzen. Dieser berief sich auf Deut. 4, 39: „Erkenne heute und nimm es dir zu Herzen, daß der Ewige Gott ist oben im Himmel, und auf Erden hier unten gibt es sonst keinen." Der Kaiser erteilte Befehl, auch diesen hinzurichten. Dann führte man den sechsten vor, und der Kaiser forderte ihn auf, den Götzen zu dienen. Dieser erwiderte: Es heißt in der Schrift: „Dir ist gezeigt worden, damit du erkennen sollst, daß der Ewige Gott ist, keiner sonst außer ihm" (Deut. 4, 35). Tötet ihn, befahl der Kaiser. Hierauf führte man den jüngsten vor. Der Kaiser forderte ihn auf, den Götzen zu dienen. Dieser erwiderte: Es heißt Deut. 26, 17: „Den Ewigen hast du heute anerkannt, daß er dir ein Gott sei", ferner heißt es das. 26, 18: „Und der Ewige hat dich anerkannt, daß du ihm als Eigentumsvolk angehören sollest." Wir haben dem HE geschworen, daß wir ihn nicht mit einem anderen Gotte vertauschen wollen, und der HE hat uns geschworen, daß er uns nicht mit einem anderen Volke vertauschen will. Ich sehe, sprach der Kaiser, daß du sehr klug bist und noch jung, ich habe Mitleid mit dir, tritt hier ein! Als er eintrat, sprach er zu ihm: Komm, ich will meinen Siegelring vor den Götzen hinwerfen, gehe du und hole ihn, damit man dich (dabei) sieht und glaubt: er habe den Götzen gedient [142]), so bist du gerettet und wir werden dich nicht töten, wie wir deine sechs Brüder getötet haben. Ich bitte dich, erweise mir diese Ehre vor meinen Feinden. Dieser erwiderte: Wehe dir, Kaiser! Wenn du auf deine Ehre so achtest, um wieviel mehr (ist zu achten) auf die Ehre des Königs aller Könige, der lebt und existiert bis in alle Ewigkeit. Tötet

---

nicht die gemeinsame Antwort aller sieben Söhne, sondern die Ablehnung des ersten enthalten ist. Die Worte: אתיוהו לתגינא vor dem dritten אמרו ליה sind vor den zweiten zu setzen und vor dem אמרו ליה sind die Worte אתיוהו לתליתאה beizufügen. Und in der Tat wird sowohl im Talmud als auch in Echa R. dem ersten Sohne das erste Gebot in den Mund gelegt, dem zweiten das zweite.

[142]) Die Umstehenden werden glauben, er bücke sich vor der Figur des Siegelringes.

ihn, befahl darauf der Kaiser. Da sprach die Mutter, Mirjam, Tochter Menahems[143]), zu ihm: Ich bitte dich, laß mich meinen jüngsten Sohn umarmen (und[144]) umschlingen, bevor ihr ihn hinrichtet. Der Kaiser erbarmte sich ihrer und sprach zu ihr: Tue, was du gewünscht hast, führe ihn aber ab zum Töten. Sie umarmte ihn, küßte ihn), herzte ihn und flüsterte ihm ins Ohr: Mein Sohn, mein jüngster Sohn! gehe und sage deinem Vater Abraham: Sei nicht stolz! du hast einen Altar errichtet, ich aber habe sieben Altäre errichtet. Sie stieg auf das Dach, stürzte sich hinab und starb. Da erscholl eine Himmelsstimme: „Es freue sich die Mutter der Kinder" (Ps. 113, 1).

R. Jehuda sagte im Namen Samuels: Der Sohn und die Tochter des R. Ismael ben Elischa[145]) wurden einst von zwei Herren gefangen genommen. Nach einiger Zeit trafen die beiden Herren zusammen. Ich besitze, sprach der eine, einen Sklaven von einer Schönheit, wie sie auf der ganzen Welt nicht zu finden ist. Ich besitze, sprach der andere, eine Sklavin von einer Schönheit, wie sie auf der ganzen Welt nicht zu finden ist. Da sprach der eine zum andern[146]): Komm', wir wollen sie miteinander verheiraten und uns in ihre Kinder teilen. So taten sie auch, sie verheirateten sie und führten sie in ein Gemach. Als es Abend wurde, da setzte er (der Sohn) sich in einen Winkel und weinte die ganze Nacht. Ich, sprach er, Priester, Abkömmling eines Hohepriesters, soll eine Sklavin heiraten! Sie sprach weinend: Ich, Priestertochter, Tochter eines Hohepriesters, soll einen Sklaven heiraten! Als die Morgenröte aufging, erkannten sie einander, sie fielen umeinander und weinten heftig und bitter, bis sie starben. Ueber sie klagt Jeremia: „Ueber diese weine ich, mein Auge, mein Auge fließt von Wasser."

„Oh, daß du mir wie ein Bruder wärest, der die Brust meiner Mutter sog" (Cant. 8, 1). In der zukünftigen Zeit wird der HE kommen, um die Gemeinschaft Israel[147]) zu besänftigen. Herr der Welt! wird sie ihm entgegnen, was soll mir zum Troste dienen, da du nicht einmal wie einer aus Fleisch und Blut (d. h. wie ein Mensch) gegen mich gehandelt hast. Josef, der aus Fleisch und Blut war, obwohl seine Brüder ihm Böses zugefügt hatten, rächte sich nicht an ihnen, und als sie zu ihm kamen, unterdrückte

---

[143]) In unseren Ausgaben des Echa R.: Mirjam, Tochter Nachtoms (נחחום), in der Buberschen Ausgabe: Tanchum (תנחום), ebenso Pesikta R. 180 b.

[144]) Das Eingeklammerte steht nicht im Texte. Wir übersetzten nach Jalk. § 73. Der Abschreiber hat von ואגפה bis וגפפת ausgelassen.

[145]) Hohepriester im 1. Jht., gegen Ende des 2. Tempels. Auch „R. Ismael, der Hohepriester" genannt.

[146]) Nach: בכל העולם ergänze nach Jalk. § 74: אמר אחד מהם לחבירו.

[147]) כנסת ישראל, die Gemeinschaft oder die Gemeinde Israel. Mit diesem Ausdruck wird in der Agada die Gesamtheit Israels bezeichnet.

er nicht[148]) sein Erbarmen mit ihnen, wie es heißt Gen. 45, 1: „Josef konnte sich nicht mehr enthalten“[149]), du aber unterdrücktest deine Barmherzigkeit und ließest ab von deiner Eigenschaft (eig. Handwerk), von dem, was die Schrift über dich sagt Exod. 34, 6: „Der Ewige, der Ewige ist ein barmherziger und gnädiger Gott.“ E. a. E.: Israel wird ihm entgegnen: Herr der Welt! ich erinnere mich der Brüderschaft und Freundschaft, die mich mit dir vebanden. Ich weiß, wie viele Wunder und Heldentaten du mir erwiesen hast, aber auch ich habe dir Gutes vergolten: habe deinen großen Namen ob all jener Wunder geheiligt und ein Lied bei jedem derselben angestimmt, habe deine Gesetzeslehre empfangen, welche die Völker der Welt nicht empfangen wollten. Ich harrte nun darauf, mit dir ins Paradies[149a]) zu gehen, damit du mich dort erfreuest, wie es heißt Cant. 8, 2: „Ich werde dich führen, bringen in das Haus meiner Mutter[149a]).“ Sobald aber ich in dein Haus eintrat, brachtest du die Feinde und ließest sie über mich lachen, wie es heißt Thr. 1, 7: „Die Feinde sahen sie, lachten über ihren Untergang.“ Womit soll ich getröstet werden? Der HE wird ihr erwidern: So sprichst du? Habe ich nicht mit dir gelitten in diesem Leiden? Wem ist das zu vergleichen? Einem König, den die Feinde überfielen und an dessen Palast Feuer legten, der aber ruhig sitzen blieb. Was soll ich tun, dachte er, soll ich aufstehen und aus meinem Hause flüchten, da wird man sagen: weil ich keine Kraft hatte, bin ich geflüchtet[150]). So blieb

---

[148]) Lies: לא כבש

[149]) Vgl. Pesikta 126 a; Cant. r. zu 8, 1; Exod. r. Kap. 5 Anf., wo ausführlich dargelegt wird, daß mit „Bruder“ in dem angeführten Verse nur Josef gemeint sein kann, da von den anderen in der Bibel erwähnten Brüdern der Wunsch: „o, wärest du mir wie ein Bruder“ undenkbar wäre: Kain erschlug seinen Bruder Abel, Ismael haßte den Isaak, Esau befeindete den Jakob, aber auch die Brüder des Josef haßten ihn und hegten Neid gegen ihn, es kann sich also nur auf das liebevolle Verhalten Josefs seinen Brüdern gegenüber beziehen. Vgl. zu dieser Stelle noch Pesikta R. 138 a und 142 a.

[149a]) d. h. in den Tempel. Vgl. Targum Cant. z. St.: „Ich werde dich führen, König Messias, und nach meinem Tempel bringen . . ., wo wir an dem Mahle teilnehmen werden, bei dem der Leviatan verzehrt wird, und wo wir den seit der Weltschöpfung aufbewahrten Wein trinken und die Granatäpfel essen werden, die für die Gerechten im Paradiese vorbereitet sind.“ Tempel und Pardies sind hier gleichgesetzt. Ebenso im Targum zu Psalm 24, 6, 7, wo der Satz: „Erhebet, ihr Tore, euere Häupter“ (שאו שערים ראשיכם) das erstemal mit „. . . ihr Tore des Tempels“ und das zweitemal mit „. . . ihr Tore des Paradieses“ paraphrasiert wird. Dies beruht auf der Auffassung, daß das Paradies in Jerusalem am Tempelplatze sich befinden wird (vgl. Midr. Tehillim 92, 6; das Buch Henoch 25, 4 ff.; Baruchapokalypse 4, 3). Zur Bildung dieser Auffassung hat wohl auch der Umstand beigetragen, daß Gehinnom (das als Bezeichnung für „Hölle“ dient) nahe Jerusalem ist (Jos. 15. 8). Hölle und Paradies sind nach der Agada eng benachbart (vgl. Pesik. R. 201; Kohelet r. zu 7, 14).

[150]) Der Text: ואמרו אין כח בדרך ist korrumpiert. Lies nach C § 18: מפני שאין בי כח ברחתי. Jalk. § 75 hat: מפני שאין בי כח ברח, lies בו.

er sitzen, und das Feuer kam ihm immer näher. Da[151]) traten seine Freunde ein und sprachen zu ihm: Unser Herr König! Warum sitzt du hier, während dein Palast in Flammen steht. So auch der HE. Als die Feinde in den Tempel einzogen und Feuer im Heiligtum anlegten, blieb er sitzen und weinte. Da trat Asaf[152]) bei ihm ein und sprach: Herr der Welt! das Feuer wütet in deinem Hause und du sitzest hier! Auf! verlasse dein Haus! wie es heißt Ps. 74, 3: „Erhebe deine Schritte wegen der ewigen Trümmer, alles hat der Feind im Heiligtum verderbt". In dieser Stunde versammeln sich alle Propheten und gehen zu Jerusalem, um es zu trösten. Da spricht der HE zu ihnen: Wen müßt ihr zuerst trösten, mich oder Jerusalem? Wenn einem ein Sohn gestorben ist, wen tröstet man? Nicht den Vater? Wenn einem das Haus abgebrannt wurde, wen tröstet man, nicht dessen Eigentümer? Um wieviel mehr bedarf ich des Trostes. Trotzdem, geht und beruhigt sie. Hierauf versammeln sie sich alle und begeben sich zu ihr. Sobald Jerusalem sie erblickt, spricht sie zu ihnen: Geht fort! ich bedarf nicht der Tröstungen meiner Söhne. Sie begeben sich dann zum HE, und sprechen zu ihm: Herr der Welt! Sie nimmt unsere Besänftigungen nicht entgegen. Es ziemt sich, spricht er zu ihnen, daß ich selbst hingehe, um sie zu besänftigen, weil ich das Gesetz übertreten habe: ich schrieb im Gesetz: „Du sollst nicht arbeiten mit dem Erstgeborenen deines Ochsen und nicht scheren das Erstgeborene deines Schafes" (Deut. 15, 19, und Israel nannte ich: „Mein erstgeborener Sohn" (Exod. 4, 22), und trotzdem befahl ich ihnen (den Kindern Israels): „Bringt euren Hals in das Joch des Königs von Babel und dient ihm" (Jer. 27, 12); ich schrieb im Gesetze: „Du sollst deinen Bruder nicht in deinem Herzen hassen" (Lev. 19, 17), und ich haßte sie. Deshalb ziemt es sich, daß ich sie besänftige. Darauf begibt sich der HE zu ihr und fragt sie: Weshalb dieser Zorn? Herr der Welt, erwidert sie, soll ich etwa nicht zürnen? Du hast mich unter die Völker der Welt verbannt[153]), mich mit bösen Flüchen belegt, so daß mein Gesicht wie der Boden des Topfes wurde, und trotz all diesem habe ich deinen großen Namen geheiligt. Gegenüber dem Verdienst, das du dir erworben hast, erwidert er ihr, hast du auch Schuld auf dich geladen, wodurch du meinen Zorn erregtest. Ich

---

[151]) Nach והיה האור מגיע אצלו sind die Worte: נכנסו אוהביו אצלו ausgefallen. Der Abschreiber ist vom ersten אצלו zum zweiten übersprungen. So Jalk. חזרו, das keinen Sinn gibt, ist zu streichen.

[152]) Einer der Sänger, dem die Abfassung mehrerer Psalmen zugeschrieben wird (nach B. Batra 14b gehörte er zu den 10 Aeltesten, welche die Psalmen verfaßt haben sollen). Ps. 74, aus dem der im Folgenden zitierte Vers entnommen ist, wird ihm ebenfalls zugeschrieben daher werden ihm von unserem Agadisten die folgenden Worte in den Mund gelegt. (Asaf figuriert hier als Vertrauter des Königs, wie sonst in der islamischen Legende als Wesir des Salomo, s. Enzyklop. des Islam, I, 495. [Str.]). Vgl. noch J E II, 162. E J III, Sp. 537.

[153]) Statt שהגליתי muß es heißen שהגליתני.

schrieb im Gesetze: „Ehre deinen Vater und deine Mutter“ (Exod. 20, 12), und von dir heißt es[154]: „Vater und Mutter achtet man gering in dir“ (Ez. 22, 7); ich schrieb Gen. 9, 6: „Wer Blut eines Menschen vergießt durch Menschen soll sein Blut vergossen werden“, und von dir heißt es: „Menschen, die verleumden, um Blut zu vergießen, sind in dir“ (Ez. 22, 9); ich schrieb Exod. 20, 13: „Du sollst nicht morden, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen“, und von dir heißt es: „Falsch Schwören und Lügen und Morden und Stehlen und Ehebrechen“ (Hos. 4, 2). Herr der Welt! spricht sie zu ihm, da du mich unter die Völker der Welt verbannt hast, so müßte ich doch deine Gebote nicht halten, und ich habe sie doch gehalten[155]). Meine Tochter! erwidert er ihr, die Stunde deiner Erlösung ist da! Sie erwidert: Ich werde nicht eher getröstet sein, bis du mich rächst[156]) an diesen Bösewichtern, die mir Leid zugefügt und deinen Namen gelästert haben. Meine Tochter! erwidert ihr Gott darauf, so wahr du lebst! ich bringe sie vor dich und bestrafe sie in deiner Gegenwart, bis sie ihr Fleisch verzehren, wie es heißt Jes. 49, 26: „Und ich lasse essen deine Bedränger ihr Fleisch und wie am Most an ihrem Blute sich berauschen, und alles soll erkennen, daß ich, der Ewige, dein Helfer bin, und dein Erlöser, der Starke Israels“.

(Im Texte folgt hier die Deutung des Verses Thr. 2, 3, die bereits oben [S. 36] als Proömium zu 1, 3 angeführt ist. Der Schluß lautet): Weshalb? Weil sie die Lehre verworfen haben, wie es heißt Jes. 5, 24: „Denn verworfen haben sie die Lehre des Ewigen der Heerscharen und das Wort des Heiligen Israels haben sie verschmäht“, „denn verworfen haben sie die Lehre des Ewigen“, d. i. die schriftliche Lehre, „und das Wort des Heiligen Israels haben sie verschmäht“, d. i. die mündliche Lehre.

„Und der Ewige sprach[157]): Weil die Töchter Zions so einherstolzieren“ (Jes. 3, 16), sie gingen nämlich mit emporgerichteter Sta-

---

[154]) So nach Jalk. Jes. § 443: ואת כתיב בך . Bei den folg. Bibelstellen bloß: וכתיב בך. Jalk. Echa § 75 hat: ואת כתיב, hier ist בך zu ergänzen. Unser Abschreiber, dem ebenfalls das unverständliche ואת כתיב vorlag, verbesserte es in ואת כתבת.

[155]) Im Text: ברין הוא שלא אשמור שבת וקיימתי מצותיך. Statt שבת lies nach Jalk und C: מצוותיך, wie die Fortsetzung zeigt. Nach letzterem Worte lies mit C.: ואעפ״כ, und trotzdem.

[156]) Im Text: עד שתראני באותם רשעים, „bis du mich Freudiges (nämlich ihr Unglück) sehen läßt an diesen Bösewichtern“. Der Ausdruck ראה ב... wird in der Bibel häufig gebraucht im Sinne von: „sich weiden an, mit Freude betrachten“, besonders von der Freude über den Untergang der Feinde, so Ps. 22, 18; 37, 34. Auch im Hiphil kommt dieser Ausdruck vor, so z. B. Ps. 40, 23 (s. Gesenius s. v.). C, dem anscheinend dieser Ausdruck zu prägnant war, fügte das Wort: נקמה, Rache, hinzu: עד שתראה לי נקמה.

[157]) Folgendes Stück, das uns ein interessantes Sittenbild der Töchter Zions entwirft, finden wir auch in der Pesikta 132 a—133 b, in Echa R. zu 4, 15 und in Lev. r. Kap. 16. An allen vier Orten mit zum Teil erheblichen Abweichungen. Ferner ist im babyl. Talmud (Sabbat 62 b) gewisser-

tur[158]). „Sie gingen mit gestrecktem Halse“ — wenn eine von ihnen geschmückt war, so neigte sie ihren Hals nach allen Seiten hin, um ihren Schmuck zu zeigen. „Die Augen umherwerfend“ (ומשקרות עינים) — (sie schminkten ihre Augen) mit Schminke[159]). R. Simon b. Lakisch sagt: mit roter Augensalbe. „Trippelnden Ganges gehen sie“ — wenn eine von ihnen von hohem Wuchse war, so ließ sie zwei Niedrige kommen und ging zwischen ihnen, damit ihre überragende Höhe den jungen Leuten recht sichtbar werde[160]), und wenn eine von ihnen von niedrigem Wuchse war, so zog sie dicke Lederschuhe an und ließ zwei Kleine[161]) kommen und ging zwischen ihnen, damit sie den jungen Leuten recht sichtbar werde[162]). „Und mit ihren Fußspangen klirrend“ — R. Abba b. Kahana sagte: Eine jede von ihnen nahm einen Hühnerkropf[163]), füllte ihn mit Balsam und legte ihn zwischen die Ferse und den Schuh und sobald sie (in die Nähe) einer Schar junger Leute kam, blieb sie stehen, trat darauf, so daß

---

maßen eine kurze Inhaltsangabe desselben enthalten, und in fragmentarischer Form auch in Pesikta R. 145 b. Endlich lesen wir die Erklärung des R. Eleasar zu ושפח auch Num. r. Kap. 7, 5. Das Stück, das im Grunde eine exegetisch-homiletische Erklärung zu Jes. 3, 16 darstellt, hat in unserem Midrasch Aufnahme gefunden, wegen der am Schluß derselben vorkommenden Anwendung von Thr. 2, 15 auf die Töchter Zions. Es ist somit als Proömium zu dem letztgenannten Verse anzusehen.

[158]) Ebenso babyl. Talmud a. a. O. Echa R. und Lev. r. (beide a. a. O.) haben: שפיין ברומייהו ומהלכין בגסות הרוח „sie streckten ihre Hälse empor und gingen stolz einher“. Der Uebersetzung W ü n s c h e s in Lev. r.: „sie dehnten sich aus wie Lanzen“ liegt das aus ברומייהו korrumpierten כרומחין zugrunde. Vgl. Matnot Kehuna in Lev. r. z. St.

[159]) משקרות ist danach = מסקרות und kommt von der aramäischen Wurzel סקר = färben, schminken. Die Parallelstellen haben hier ausführlich: „sie schminkten ihre Augen“. Der Redaktor unserer Stelle jedoch hat einen Kunstgriff angewendet, indem er seine Worte „mit Schminke“ (בסיקרא) unmittelbar an die Versworte: ומשקרות עינים anschloß, so daß sie zusammen einen Satz bilden: „sie schminkten ihre Augen mit Schminke“. — Der Name des Autors dieser Deutung ist hier nicht angegeben. Die Parallelstellen weichen darin voneinander ab. Ueberhaupt ist die Autorenangabe in diesem Stücke in den verschiedenen Quellen eine verschiedene. Dies beruht aber zum Teil auf der korrumpierten Schreibweise der Namen. So lautet z. B. der Name des Autors dieser Deutung in der Pesikta: R. Jose (ר׳ יוסי) aus Caesarea, in Echa R.: „R. Assi (אסי) aus Caes., in Lev. r.: R. Mani (מני) aus Caes. Vgl. weiter unten.

[160]) Im Text: כדי שתהא נראית לבחורים מפח על גביהן “ damit sie um eine Handbreite (מפח) höher als die anderen erscheine“. So auch Jalk. Pesikta hat: משפח. Die richtige Lesart ist aber ohne Zweifel die des Echa R.: מפח, Partizipium vom aram. טוף (= dem hebr. צוף), schwimmen, obenauf schwimmen. Also: „damit sie oben schwimmend über die anderen erscheine.“ Nach Midr. gehört nämlich מפח zu טוף . (Vgl. Raschi-Kommentar zu Sabbat 62 b und zu Jes. das.)

[161]) Statt שתי ארוכות lies: שתי קצרות, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt. So auch Parallelstellen.

[162]) כדי שתהא נראית לבחורים . Parallelstellen haben: „damit sie lang erscheine“, vielleicht ist auch hier ארוכה ausgefallen.

[163]) Lev. r.: „eine Eierschale“.

er platzte und der Duft herauskam und in sie (in die jungen Leute) drang[164]). Da sprach der HE zu Jeremia: Was treiben diese da? Sie sollen (dafür) vertrieben werden. Jeremia ging ihnen nach und sprach zu ihnen: Meine Töchter! tut Buße, ehe die Feinde über euch kommen. Sie aber entgegneten: „Er beeile, beschleunige sein Werk, daß wir es sehen, es nahe und gehe in Erfüllung der Rat des Heiligen Israels, daß wir es erfahren" (Jes. 5, 19). Wenn ein Feldherr mich sieht, so nimmt er mich zum Weibe, sieht mich ein Eparch, so nimmt er mich zum Weibe. „Es nahe und gehe in Erfüllung der Rat des Heiligen Israels, daß wir es erfahren", — was Bestand haben wird, das Unsrige oder das Seinige. Als nun infolge der Sünden die Feinde dort einrückten, gingen sie geschmückt wie Buhlerinnen ihnen entgegen. Ein Feldherr sah eine von inhen und nahm sie sich zum Weibe und ließ sie in seinem Wagen sitzen. Da sprach der HE: Sollte etwa das Ihrige bestehen und das Meinige nicht? Was tat er ihnen, R. Elieser sagte: Er schlug sie mit Aussatz, wie es heißt das. 3, 17: „Der Ewige wird den Scheitel der Töchter Zions grindig machen" (ושפח)[165]), und es heißt Lev. 14, 56: (Das ist das Gesetz) des Grindes (ספחת), der Geschwulst und des weißen Fleckens". R. Jose b. Chanina [166]) sagte: Er ließ auf ihre Häupter ganze Familien (Scharen) von Ungeziefer[167]) kommen. R. Chija b. Abba sagte: Er machte sie zu angespannten Sklavinnen[168]). R. Berechja im Namen

---

[164]) In den Parallelstellen ist der Satz hier nicht zu Ende. Pesikta hat noch: כריסה של חניכה, wobei das erste Wort aus כארס korrumpiert ist (s. Buber z. St., Anm. 60). Also: „Wie das Gift einer Viper". Echa R. und Lev. r. haben: כארס של עכנה, was dasselbe bedeutet. Dagegen gibt כארס בכעוס im Talmud keinen Sinn. Die Erklärung Rachis z. St. ebenso die zwei Erklärungen des Aruch (s. v. ארס) sind nicht befriedigend. Ohne Zweifel ist בכעוס aus עכס (zu עכס s. I. L ö w, Aram. Schlangennamen (Festschr. A. H a r k a v y, S. 22) Viper, Otter verschrieben. Erst dadurch erhalten wir einen Anknüpfungspunkt für die zu diesem Versteil gegebene agadische Deutung. Der Midr. leitet nämlich תעכסנה von עכס ab. Diese Ableitung liegt auch der anderen zu diesem Versteile gegebenen Deutung zugrunde, die in der Pesikta und in Lev. r. im Namen des R. Abba b. Kahana und in Echa R. in dem des R. Jose überliefert ist: die Gestalt eines Drachen war auf ihrem Schuh gezeichnet.

[165]) ושפח ist in der Bibel mit Sin geschrieben. Unter dem Einflusse der gegebenen Erklärung, wonach ושפח mit ספחת zusammenhängt, schrieb der Kopist וספח ebenfalls mit Samech. Ebenso schrieb er oben: ומסקרות mit Samech statt des biblischen Sin.

[166]) Ebenso Pesikta, Lev. r. und Echa R. In Sabbat und Pesikta R. (a. a. O.) sind die Autoren umgekehrt angegeben. Für die letzte Version spricht der Umstand, daß R. Jose b. Chanina auch sonst den Aussatz agadisch verwendet: Schebna (Jes. 22, 15) wurde aussätzig (Sanhedr. 26 a); Waschti erschien deshalb nicht vor dem König, weil sie aussätzig geworden war (Megilla 12 b).

[167]) ושפח, משפחות של כנים ist danach mit Schin zu lesen und gehört zu משפחה, Familie.

[168]) R. Chija liest ebenfalls ושפח mit Schin und gehört nach ihm zu שפחה, Magd. Der Ausdruck מכודנות (arab. kadana) scheint den Späteren

des R. Jose sagte: Er hütete ihre Familien[169]), daß sich nicht heiliger Same mit den Völkern der Länder vermische[170]). Aber trotzdem gingen sie nicht in sich. Da sprache der HE: Ich weiß, daß die Völker der Welt sich vom Aussatz und vom Ausfluß nicht fern halten. Was tat er ihnen? „Und der Ewige entblößte ihre Scham (פתהן יערה)" (Jes. 3, 17). Was heißt פתהן יערה ? Der HE winkte ihren Quellen und sie flossen[171]) und füllten den Wagen mit Blut. Als die Feinde sie in diesem Zustande sahen, durchstachen sie sie mit der Lanze und warfen sie unter den Wagen, fuhren über sie hinweg nud zermalmten sie, und die einen sprachen zu den anderen: „Weichet aus! unrein! rief man ihnen zu" (Thr. 2, 15).

„Der Ewige, Gott der Heerscharen rief an jenem Tage zum Weinen und Klagen und Glatzescheren und Sackumgürten" (Jes. 22, 12). Die Weisen sagten: Als der HE den Tempel zerstören wollte, sprach er: Solange ich darin weile, können die Völker der Welt ihn nicht berühren, ich will nun mein Auge abwenden und schwören, mich nicht mit ihm in Verbindung zu setzen, bis die Zeit des Endes da ist, die Feinde werden nun kommen und ihn zerstören. Sogleich wandte der HE seine Rechte und zog sie zurück, wie es heißt Thr. 2, 3: „Er wandte zurück seine Rechte vor dem Feinde". In dieser Stunde rückten die Feinde in den Tempel ein und verbrannten ihn. Als er verbrannt war, sprach der HE: Nunmehr habe ich keinen Wohnsitz mehr auf der Erde, die ganze Erde gehört mir nicht mehr, ich ziehe meine Schechina von ihr ab[172]). In dieser Stunde weinte der HE und sprach: Was habe ich getan! Israels wegen habe ich meine Schechina unten[173]) ruhen lassen, und jetzt, da sie gesündigt haben, kehrte ich zu meiner[174]) früheren Wohnstätte zurück. Fern sei es, daß ich den Völkern[175]) zum Spott und den Geschöpfen zum Hohn diene! In

---

nicht mehr verständlich gewesen zu sein. So wird in Echa R., Lev. r. und in Pesikta gefragt: Was heißt מכודנות ? Antwort: Zwangsarbeit leistende Sklavinnen (אמהן משעבדן).

[169]) Auch der Ausspruch des R. Jose beruht auf der Lesung des ושפה mit Schin und gehört ebenfalls zu משפחה. In der Pesikta ist dies ausdrücklich ausgesprochen. Die Lesung des Sin als Schin und umgekehrt kommt oft vor. S. Beispiele bei Theodor (Bereschit Rabba, Ausgabe Theodor-Albeck, S. 28), auch Literatur darüber daselbst.

[170]) Dieser Ausdruck ist Esra 9, 2 entnommen.

[171]) Nach dieser Deutung wird ערה in der Bedeutung „ausgießen" genommen, in der es auch sonst in der Bibel (Gen. 24, 20) vorkommt.

[172]) Echa R. hat hier noch: „Und erhebe mich nach meiner ersten Wohnstätte, wie es heißt Hos. 5, 15: „Ich kehre zu meinem Orte zurück, bis sie es büßen und mein Angesicht suchen."

[173]) Nach שכינתו ergänze nach Jalk. § 4 und Echa R. Einl. No. 24: למטה.

[174]) Lies mit Echa R. und C § 20: למקומי

[175]) לאומרים ist aus לאומים korrumpiert. Richtig im Jalk. Unsere Ausgaben des Echa R. haben nur: שחוק ולעג לבריות, die Bubersche Ausgabe dagegen: שחוק לגוים ולעג לבריות, was unserer Leseart entspricht.

dieser Stunde kam Metatron[176]), fiel auf sein Angesicht und sprach: Herr der Welt! Ich will weinen; du aber sollst nicht weinen. Der HE antwortete ihm: Wenn[177]) du mich nicht weinen läßt, so begebe ich mich nach einem Orte, wohin du nicht gehen darfst und weine, wie es heißt Jer. 13, 17: „Und wenn ihr nicht höret, so weint im Verborgenen (במסתרים) meine Seele wegen des Stolzes, und es tränt und von Tränen rinnt mein Auge, weil hingetrieben wird die Herde des Ewigen“[178]). Da sprach der HE zu den Dienstengeln: Kommt! wir wollen gehen, ich und ihr, und wollen sehen, was die Feinde getan haben. Sogleich gingen der HE und die Dienstengel und Jeremia voran. Als der HE den Tempel erblickte, sprach er: Fürwahr, das war mein Haus, das war meine Ruhestätte, in die die Feinde nun gedrungen sind und darin nach Willkür gehandelt haben. In dieser Stunde rief er jammernd und weinend: Wo sind meine Kinder, wo meine Priester und Leviten, wo meine Mächtigen[179]? Was soll ich aber tun? Viele Male habe ich euch gewarnt, daß ihr in Buße umkehren sollt, ihr aber habt das nicht getan. Was schaust du schweigend zu? sprach er

---

[176]) Name eines höchsten Engelwesens, das bereits in der talmudischen Literatur häufig vorkommt und später in der Kabbala eine bedeutende Rolle spielt. In Chagiga 16 a wird ihm die Funktion des Erzengels Michael, die Verteidigung Israels zugeschrieben (vgl. oben die Anm. 55 u. 78). Nach Sanhedr. 38 b sei sein Name gleich dem seines Herrn, was Raschi so erklärt: der Zahlenwert des Namens Metatron = שדי ist, nämlich 314. Diese Identifizierung seines Namens mit dem Gottes veranlaßte die Späteren, ihn siebenzig Namen beizulegen (Tossafot Chul. 60 a im Namen des Josippon. Vgl. Steinschneider, Hebr. Bibliographie X IV, S. 6), entsprechend den 70 Namen Gottes (s. Schir Haschirim Zuta S. 8. Vgl. auch Zunz, a. a. O., S. 273, Anm. h.). Ueber die Etmyologie dieses Namens ist viel geschrieben und gestritten worden (vgl. Lit. bei Steinschneider a. a. O. XX, S. 119). Die am meisten vertretenen Ansichten seien im Folgenden angeführt. Aruch s. v., Elia Levita (Tischbi s. v.) u. a. halten es für das lat. metator = Abgrenzer (s. die ausführliche Begründung in Ersch und Gruber Encykl., Art. Juden, S. 41, Anm. 84). Nach anderen ist es eine Kontraktion der griech. Wörter: meta und thronos = hinter oder nach dem Throne Gottes, der Gottnächste. Für diese Ansicht spricht der Titel שר הפנים „Fürst des Angesichts“ (d. h. der vor dem Gesichte Gottes weilende Fürst), den Metatron hie und da führt (s. Levy, Neuhebr. Wb. III, S. 87). Kohut (Angelologie, S. 36, Aruch compl. V, S. 119 f.) leitet es vom persischen Mithra ab. Nach ihm wäre dieser Name Mittron auszusprechen.

[177]) Statt למה אין lies mit Echa R.: אם אין

[178]) Diese Stelle wird erst klar durch Chagiga 5 b, wo anknüpfend an diesen Vers im Namen Rabs tradiert wird: „מקום יש לו להקב״ה ומסתרים שמו, Gott hat einen Ort, der „Verborgenes“ (מסתרים) heißt“. Nach diesem Orte will sich nun Gott begeben.

[179]) אדירי, womit die Israeliten gemeint sind. Vgl. den Satz in Menach. 53 a: יבא אדיר ויפרע לאדירים מאדירים באדירים, „es komme der Mächtige (d. h. Gott, Ps. 93, 4) und räche die Mächtigen (d. h. Israel, Ps. 16, 3) an den Mächtigen (d. h. den Aegyptern, Ex. 15, 10) in den Mächtigen“ (d. h. Fluten, Ps. 93, 4). Während aber an der angeführten Stelle mit „Mächtigen“ Israel in seiner Gesamtheit bezeichnet wird, ist hier wohl darunter „Israeliten“ (im Talmud ישראלים) im engeren Sinne, im Gegensatz zu Priester und Leviten zu verstehen.

zu Jeremia, Ich gleiche heute einem Menschen, der einen Sohn hatte, dem er[180]) den Trauhimmel aufstellte, unter dem er starb. Und du empfindest keinen Schmerz, weder um mich noch um meine Kinder? Gehe und rufe Abraham, Isaak, Jakob und Moses aus ihren Gräbern, denn sie wissen, zu weinen. Herr der Welt! ich[181]) weiß nicht, wo Moses begraben ist, entgegnete Jeremia. Gehe und stelle dich an das Ufer des Jordan, erwiderte der HE und rufe: Sohn Amrams! Sohn Amrams! stehe auf und siehe, wie die Feinde deine Schafe[182]) verschlungen haben. Sogleich ging Jeremia zu der Höhle Machpela und rief: Väter der Welt! steht auf! es ist die Zeit gekommen, da ihr vor dem HE gefordert werdet. Wozu, fragten sie. Ich weiß es nicht, antwortete er; denn er hatte Furcht zu sagen: wegen der Zerstörung des Tempels, denn sie könnten fragen: In deinen Tagen widerfährt das unseren Kindern? Jeremia verließ sie, ging und stellte sich an das Ufer des Jordan und rief: Sohn Amrams! Sohn Amrams! die Zeit ist gekommen, da du vor den HE gefordert wirst. Wozu? fragte er. Ich weiß es nicht, antwortete Jeremia. Moses verließ nun den Jeremia[184]) und begab sich zu den Dienstengeln, die er seit der Zeit der Gesetzgebung[185]) kannte. Diener des Allerhöchsten! sprach er zu ihnen, wißt ihr, wozu ich vor Gott gefordert werde? Weißt du nicht, erwiderten sie, daß der Tempel zerstört wurde und Israel in die Verbannung ging? Du wirst nun gefordert, um zu klagen und zu weinen. Moses zerriß sogleich seine Ehrengewänder, die der HE ihm angelegt hatte, schlug seine Hände über seinem Haupte zusammen, schrie und weinte und begab sich zu den Vätern der Welt[186]). Moses, Hirt Israels, riefen die Väter der Welt, was ist heute mehr als sonst?[187]) Meine Väter, erwiderte er, wißt ihr nicht, daß der Tempel zerstört und Israel unter die Völker der Welt verbannt wurde, Sogleich zerrissen sie ihre Kleider, schrieen und weinten, bis sie an die Tore des Heiligtums gelangten. Als der HE sie sah, umgürtete er sich mit einem Sacke und raufte sein Haar aus. Wäre dies nicht ein niedergeschriebener Vers, so könnte man das unmöglich sagen[188]). Das ist

---

[180]) Statt des Akk. אותו lies den Dativ לו.

[181]) Statt אינו lies איני.

[182]) Moses wird als der „Hirt Israels" bezeichnet, wie weiter im Texte.

[184]) Nach אינו יודע ergänze nach Jalk.: הניח את ירמיה.

[185]) Vgl. Sabbat 88 b.

[186]) Der Satz: אמר לו אביו עמרם מה זאת לך בני unterbricht den Zusammenhang, er fehlt in C und in Echa R.

[187]) מה היום מיומים. Die traditionelle Lesung: יוֹמַיִם, die Dualform, gibt keinen rechten Sinn. Nach Bacher (Ag. d. Tan. I, S. 289, Anm. 3) ist יוֹמִים zu lesen: Es ist die unvollständige Hebraisierung des aram. Plur. יוֹמִין wie in der Pesikta R. 119 b zu lesen ist. Ihm schließt sich Ben Jehuda (IV, S. 1998, Anm. 1) an.

[188]) Mit diesem Satze will der Agadist (ähnlich wie mit כביכול, vgl. oben S. 43, Anm. 113) die kühne anthropomorphistische Aeußerung über

es, was die Schrift sagt Jes. 22, 12: (Gott rief) „zum Glatzescheren und Sackumgürten". Sie wandelten weinend von Tor zu Tor, wie ein Mensch, der seinen Toten vor sich liegen sieht. Der HE rief klagend aus: Wehe dem Könige, der in seiner Jugend glücklich und in seinem Alter unglücklich ist! Wehe den Alten, denen im Alter ihr Haus zerstört wurde![189]) Darauf begann Abraham und sprach vor dem HE: „Herr der Welt! Wo sind meine Kinder[190])? Ein Gewölk ist über sie gekommen und hat sie gefangen genommen, erwiderter der HE. Herr der Welt! entgegnete Abraham, du gabst mir, als ich hundert Jahre alt war, einen Sohn, über den ich mich sehr freute. Als du mir befahlst: Opfere ihn als Brandopfer vor mir, freute ich mich und widersetzte mich deinen Worten nicht, so daß die Dienstengel zueinander sprachen: Kommt, wir wollen sehen, wie er sich seines Sohnes, der ihm im hohen Alter[191]) von hundert Jahren gegeben wurde, nicht erbarmt. Und jetzt willst du mir das nicht gedenken und dich meiner Kinder[192])) erbarmen? Da rief Abrahm diesen Vers: „O wäre doch mein Haupt Wasser und mein Auge ein Tränenquell, ich wollte weinen Tag und Nacht über die Erschlagenen meines Volkes" (Jer. 8, 23). Darauf begann Isaak und sprach zu Gott: Herr der Welt! Wo sind meine Kinder? Sie wurden ausgeliefert in die Hand ihrer Feinde wie das Schaf zur Schlachtbank, erwiderte Gott. Herr der Welt! entgegnete Isaak, als mein Vater mir befahl: Laß dich auf den Altar binden, widersetzte ich mich seinen Worten nicht. Und willst du mir das nun nicht gedenken und dich meiner Kinder erbarmen? Isaak be-

---

Gott entschuldigen. Er beruft sich gewissermaßen auf eine höhere Autorität, die Schrift, die ihm darin vorangegangen ist.

[189]) Echa R. schaltet hier eine größere Agada ein, die erzählt, wie Abraham zu Gott hintrat, seinen Bart und sein Haupthaar ausraufend, sein Gesicht schlagend, seine Kleider zerreißend und Asche auf sein Haupt streuend, weinend und klagend führt er Beschwerde, daß Gott den Tempel zerstört und seine Kinder ins Exil unter die Völker geführt habe. „Herr der Welt! klagt er, warum bin ich unter allen Nationen zu dieser Schande und Schmach ausersehen?" Gott weist auf das Sündenmaß Israels hin und fordert die Thora und die 22 Buchstaben des Alphabets auf, wider Israel Zeugnis abzulegen. Als die ersten drei Buchstaben durch die Gegenvorstellungen Abrahams zurückgewiesen werden, treten alle übrigen beschämt zur Seite und verzichten auf die Zeugnisablegung. Nach dieser Agada bringt Echa R. die Fortsetzung, wie sie in Echa Z. lautet, jedoch in stark erweiterter Fassung.

[190]) Jedes der drei folgenden Gebete beginnt mit der Frage: „Wo sind meine Kinder?" Die beiden ersten schließen mit dem Refrain: „Und nun willst du mir das nicht gedenken usw." Da in Echa R. auch das dritte Gebet mit diesem Refrain schließt, ist anzunehmen, daß er hier durch die Unachtsamkeit des Kopisten ausgefallen ist.

[191]) בן שניתן לו בקהיות שנים. Ein seltener Ausdruck, den nur Jastrow (nach Jalk.) verzeichnet (II, S. 1320) und ihn: „Stumpfheit der Zähne, übertr. hohes Alter" übersetzt. Vgl. das arab. sinn, das Zahn und Alter bedeutet (wohl, weil man bei den Tieren besonders die Zähne als Alterskriterium prüft [Str.]).

[192]) Statt עליו lies בני על wie weiter beim Gebet Isaaks.

gann und rief: „Ich höre es und es zittert mein Inneres“ (Hab. 3, 16). Darauf begann Jakob und sprach zu Gott: Herr der Welt! Wo sind meine Kinder? Ein böses Auge hat Macht über sie gewonnen, und sie wurden nach Babel verbannt. Da rief er diesen Vers: „Unsere Verfolger waren schneller als die Adler am Himmel“ (Thr. 4, 19). Nun begann Moses und spach: Herr der Welt! Umsonst lief ich vor ihnen einher?[193]) Umsonst fielen meine Gebeine in der Wüste? Da rief er diesen Vers: „O daß ich Schwingen hätte, ich wollte davonfliegen und eine Wohnstätte finden“ (Ps. 55, 7). In dieser Stunde standen sie alle beisammen und schrieen und weinten. Väter der Welt! sprach Gott zu ihnen, warum weint ihr? (Ferner) sprach er zu ihnen: Wehe dem Greise, der in seiner Jugend glücklich und in seinem Alter unglücklich ist! Wehe dem Könige, dessen Söhne zu seinen Lebzeiten in Gefangenschaft gerieten, und der sie nicht zu retten vermag! Wehe dem Könige, der bei seinen Leuten zum Gelächter wurde, wie es heißt Thr. 3, 14: „Zum Gelächter bin ich geworden meinem ganzen Volke.“ Herr der Welt! gibt es denn keine Rückkehr mehr für die Kinder? fragten sie Gott. Sagt das nicht! erwiderte ihnen Gott, es wird einst ein Geschlecht geben, das auf sein Reich harrt und alsbald wird es erlöst werden, wie es heißt Jer. 31, 17: „Und Hoffnung ist für deine Zukunft, ist der Spruch des Ewigen, und es werden zurückkehren die Kinder in ihr Gebiet“. Gehe vor mir her, sprach Moses zu Jeremia; denn ich will gehen und sie bringen und will sehen, wer Hand an sie legen wird. Jeremia antwortete: Ich kann nicht auf dem Wege gehen wegen der Erschlagenen[194]). Gehe trotzdem, erwiderte er. Moses ging und Jeremia ihm voran, bis sie die Ströme Babels erreichten. Als die Israeliten Moses erblickten, sprach einer zum anderen: Amrams Sohn ist aus seinem Grabe erstanden, um uns von unseren Feinden zu befreien. Da erscholl eine Himmelsstimme: „Moses, es ist ein unwiderruflicher Beschluß“. Meine Kinder, sprach Moses zu ihnen, ich kann euch nicht zurückführen, aber Gott wird euch bald zurückführen. So ließ er sie. Da erhoben sie ein lautes Weinen, so daß ihr Weinen bis zum Himmel stieg, wie es heißt Ps. 137, 1: „An den Strömen Babels, da saßen wir und weinten“. Als sie zu den Stammvätern zu-

---

[193]) Statt רדפתי לפניהם lies mit C, § 20: רצתי לפניהם, da רדף „hinter jemand herlaufen, nachsetzen“ bedeutet und mit אחרי verbunden wird. Vgl. dagegen רוץ לפני II Sam. 15, 1; I Kön. 18, 46. — In Echa R. lauten die Vorstellungen Moses: „Herr der Welt! War ich nicht 40 Jahre ein treuer Hirt gegen Israel? Lief ich nicht wie ein Roß in der Wüste vor ihnen her? Und als die Zeit nahte, daß sie in das verheißene Land kommen sollten, beschlossest du über mich, daß in der Wüte meine Gebeine fallen sollten, und jetzt, wo sie als Gefangene hinweggeführt werden, sendest du nach mir, um über sie zu klagen und zu weinen, wie die Leute im Sprichworte zu sagen pflegen: Vom Guten meines Herrn genieße ich nicht, wohl aber von seinem Schlechten.“

[194]) Jeremia war Priester (Jer. 1. 1) und durfte sich nicht verunreinigen (Lev. 21, 1).

rückkamen, fragten sie den Moses: Was taten die Feinde unseren Kindern? Er antwortete: Manche von ihnen haben sie mit dem Schwerte getötet, manchen haben sie die Hände rückwärts gebunden, manche nackt ausgezogen, manche sind der Sonnenglut ausgesetzt, hungernd und durstend. Da sprachen sie alle: Wehe über das, was unsere Kinder betroffen! Wie seid ihr geworden wie Waisen ohne Vater[195])! Wie wandelt ihr auf den Bergen und auf Kieselsteinen barfuß, ohne Sandalen! Wie seid ihr belastet mit einer Last von Sand! Wie sind eure Hände rückwärts gebunden[196])! Hierauf begann Moses und sprach: Verflucht seist du, Sonne! warum hast du dich nicht verfinstert in dem Augenblicke, wo der Feind ins Heiligtum drang? Die Sonne erwiderte: Bei deinem Leben! Moses, du treuer Hirt, wie sollte ich mich verfinstern, man ließ es mir ja nicht zu, man schlug mich mit sechzig Feuerruten und befahl mir: Geh hinaus und leuchte! Moses begann wiederum: Wehe, wie ist dein Glanz, o Heiligtum, finster geworden! Wehe, daß der Zeitpunkt gekommen, daß das Heiligtum zerstört und der Tempel verbrannt wird, daß Schulkinder getötet werden und ihre Eltern in die Gefangenschaft und ins Exil wandern! Wiederum begann Moses: Ich beschwöre euch, Chaldäer, bei eurem Leben, daß ihr nicht mit grausamer Todesart tötet und sie nicht völlig aufreibt, und nicht den Sohn angesichts des Vaters, und nicht die Tochter angesichts der Mutter niedermacht; denn es kommt eine Zeit, wo der Herr des Himmels von euch Rechenschaft fordern wird. Aber die Chaldäer, diese Frevler, verfuhren nicht so, sondern sie setzten den Sohn an die Seite seiner Mutter und sprachen zu seinem Vater: Auf, töte ihn! Die Mutter weinte und ließ Tränen auf ihn fallen und der Vater hängte ihn, mit dem Kopf nach unten gerichtet, auf.

Einst wird der HE den 9. Ab in ein Freudenfest umwandeln, wie es heißt Sach. 8. 19: „So spricht der Ewige der Heerscharen: Die Fasttage im vierten, im fünften, im siebenten und im zehnten Monat[197]) werden dem Hause Juda zur Wonne und Freude und frohen Festzeiten werden". Und (ferner wird er einst) Jerusalem selbst aufbauen[198]) und die Verbannten in ihre Mitte sammeln, wie es heißt Ps. 147, 2: „Der Ewige baut Jerusalem und die Versprengten Israels

---

[195]) Echa R. hat hier noch: „Wie müßt ihr in der Mittagsglut und im Sommer ohne Gewand und ohne Decke schlafen!"

[196]) Echa R.: Wie habt ihr nicht Muße, um den Speichel in eurem Munde hinunterzuschlucken!

[197]) Am 9. Tage des 4. Monats: Eroberung Jerusalems (Jer. 39, 2); am 7. des 5. Mts.: Zerstörung des Tempels (II Kön. 25, 8); am 3. des 7. Mts.: Ermordung Gedaljas (II Kön. 25, 25); am 10. des 10. Mts.: Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar (II Kön. 25, 1).

[198]) Vgl. hierzu Pesikta R, Piska 26. Ende: (Gott spricht zu Jerusalem): „Fleisch und Blut hat dich erbaut, Fleisch und Blut hat dich zerstört, aber einst werde ich dich erbauen, wie es heißt Ps. 147, 2".

sammelt er". R. Jochanan sagte[199]): Wer über Jerusalem trauert, dem ist es beschieden, an ihrer Freude teilzunehmen, wie es heißt Jes. 66, 10: „Freuet euch mit Jerusalem, und jubelt über sie alle, die sie lieben, frohlockt mit ihr in Wonne alle, die über sie getrauert."

Die Rabbanan lehrten[200]): Drei Befehle hatte die ruchlose Regierung[201]) in den Tagen Simon ben Jochais erlassen: Das Gebot der Beschneidung nicht zu erfüllen[202]), den Sabbat nicht zu beobachten und die Vorschriften betreffs der menstruierenden Frau nicht zu befolgen[203]). Da war dort ein Greis namens R. Reuben ben[204] Strobilos[205]), der beim König ein und ausging[206]), ohne die Erlaubnis irgend eines Menschen in der Welt[207]) (zu bedürfen). Eines Tages kam er zum Könige und fand ihn allein. Mein Herr König! sprach R. Reuben, ein Mann[208]), der viele Feinde hat, was wünscht er[209]), daß sie stark oder

---

[199]) Vgl. Taanit 30 b; Baba B 60 b; Tosef. Taan. Ende; Pes. 148 b; Pes. R. 136 b.

[200]) Vgl. zu dieser Erzählung Einl. S. 13 f.

[201]) F. Lebrecht (in Geigers Jüd. Zeitsch. f. Wissensch. u. Leben, XI, S. 273—78) glaubt, daß die Zeit dieser Begebenheit in die letzten Jahre Hadrians fällt, nach Graetz (Gesch. d. Jud. IV, S. 190) hingegen in die Regierungszeit des Kaisers Verus.

[202]) Statt שלא יתקיים lies mit dR (= de Rossi, s. Einl. a. a. O.) und HH (= Halachot Gedolot, Ausg. Hildesheimer, s. Einl. a. a. O.): שלא לקיים.

[203]) ושלא לקיים את הנדה. Im Talmud (Meïla 17 b): שיבעלו נדות, was Lebrecht (a. a. O.) als שיבעלו ארמות liest, d. h. sie sollen sich mit Heidinnen verheiraten. Durch diese Maßnahme wollte Hadrian (s. vorige Anm.) der durch den Hadrianischen Krieg (132—35) entstandenen Entvölkerung Palästinas abhelfen.

[204]) So dR und HH, auch hier in der Fortsetzung.

[205]) ראובן בן איצטרובלי. Wir transkribierten nach Graetz (a. a. O.). Bacher (Ag. d. Tan. II, 283) glaubt, da Strobilos als Name sonst nicht vorkommt, daß das „ר" in איצטרובלי versetzt und איצטרובלי = Aristobulos sei. Hierzu besteht kein Grund. איצטרובלי = איצטרובלין, das in der Mischna Aboda Zara I, 6 vorkommt, wird in der Gemara (das. 14 a) durch פירא דארזא „Früchte d. Zeder" erklärt. Nun finden wir ja auch sonst jüd. Namen nach der Zeder, so z. B. בן ארזא (Cant. r. Kap. 4), κέδρος = בית קתרום (Pes. 57 a). Vgl. Krauß, Lehnw. II, 121; Löw, Flora d. Juden, III, 44; Efraim Ha-Reubeni, Leschonenu 5690, S. 391. — Lebrecht (a. a. O.) meint, daß R. b. Strobilos eine sagenhafte Persönlichkeit sei, daß gar kein Tannaite dieses Namens in die Reihe der Tannaiten gehört. Diese Ansicht ist zurückzuweisen, da R. b. Str. auch aus anderen Stellen bekannt ist, vgl. dieselben bei Krauß, a. a. O.

[206]) Nach der talmudischen Darstellung hatte R. Reuben sein Haar nach römischer Art geschnitten und sich in die Ratsversammlung eingeschlichen, wo er seine Gründe für die Aufhebung der Edikte vorbrachte. Unserem Glossator schien es aber als unmöglich, daß ein ganz fremder Mann sich in die Ratsversammlung einschleichen und sogar mit oppositionellen Reden hervortreten konnte.

[207]) אדם בעולם haben dR und HH nicht.

[208]) Das ל vor אדם ist zu streichen. HH und dR haben statt des letzteren Wortes: מי. So auch in unserem Texte bei den weiteren zwei Fragen.

[209]) Im Text: מהו שיהיו חלשים או גבורים. HH und dR haben: מהו רוצה, so auch in unserem Texte bei der 3. Frage.

schwach seien? Schwach[210]), erwiderte der König. Diese Juden, sprach R. Reuben, sind nur schwach wegen der Beschneidung. Sobald einer von ihnen einen Sohn hat, beschneidet er ihn am achten Tage nach seiner Geburt, wodurch seine[211]) Kraft geschwächt wird, so daß er nie mehr stark sein kann[212]). Wenn du ihnen nun die Beschneidung verbietest, daß sie nicht beschnitten sein dürfen[213]), so erstarken sie, und wenn du Legionen gegen sie sendest, so empören sie sich wider dich. Gut hast du gesprochen, sprach der König, er (der Befehl) soll aufgehoben werden[214]). Ferner richtete er diese Frage an den König: Wenn jemand Feinde hat, was wünscht er, daß sie arm oder reich seien? Arm, erwiderte er. Darauf sagte R. Reuben b. Strobilos: Diese Juden sind nur deshalb arm, weil sie das Gebot des Sabbats beobachten; sie arbeiten eine ganze Woche, und sobald der Vorabend des Sabbats kommt, geben sie alles für die Ehrung des Sabbats[215]) aus[216]). Wenn du nun den Sabbat aufhebst, so werden sie reich wie du, und wenn du Legionen gegen sie sendest, so empören sie sich wider dich. Gut hast du gesprochen, erwiderte der König, er (der Befehl) soll aufgehoben werden. Ferner richtete er diese Frage an den König: Mein Herr König! wenn jemand Feinde hat, was wünscht er, daß sie zahlreich oder wenig seien? Wenig, erwiderte er. Mein Herr König! sprach er darauf, diese Juden sind deshalb wenig, weil sie die Vorschriften betreffs der menstruierenden Frau beobachten: eine

---

[210]) Die Antwort des Kaisers und die Einleitungsworte zu den Ausführungen R. Reubens sind in unserem Texte augefallen. Es muß nach HH und dR heißen: א״ל חלשים אמר אלו היהודים.

[211]) Statt כוחן lies: כוחו.

[212]) שוב אין בו כח יותר fehlt ganz in HH. dR hat: ואין בו כוח, was nur eine abgeblaßte Wiederholung der vorangehenden Worte: „ותושש כוחו“ ist und keinen neuen Sinn hinzufügt. Richtiger dagegen unsere Version. R. Reuben sagt zum Kaiser, daß die Schwächung, die der achttägige Knabe durch die Beschneidung erleidet, zur Folge habe, daß er nie mehr zu einem kräftigen Menschen sich entwickeln könne.

[213]) שלא יהיו נמולין fehlt in HH und dR.

[214]) Im Text: תבטל. dR und HH haben: תבטל גזירה זו, wie in unserem Text bei der 3. Frage.

[215]) Dem Sinne nach mit dR und HH übereinstimmend. Nach Talmud dagegen sagt R. Reuben: „Wenn dem so ist, so sollen sie am Sabbat keine Arbeit verrichten, damit sie arm bleiben,“ d. h. durch die Unterlassung der Arbeit am Sabbat erleiden die Juden Einbuße und können daher nie zu Reichtum gelangen.

[216]) Der hierauf folgende Satz: ויש מהם שאין בידו מה יוצא ist korrumpiert, er fehlt in HH. dR hat: ויש מהם שאינו מספק לכל השבת כולה ילוה לשבת אחרת, was auch nicht recht klar ist. Der Sinn scheint wohl der zu sein: manchem reicht nicht der Wochenverdienst zur Deckung seiner Ausgaben für den Sabbat, und er borgt sich, um von seinem Verdienst in der kommenden Woche zu bezahlen. Es ist dies eine Anspielung auf den talmudischen Satz, nach dem man sich auch borgen soll, um den Sabbat in vorgeschriebener Weise feiern zu können: לוו עלי וקדשו קדושת היום והאמינו בי ואני פורע Gott spricht: „Borgt auf meine Rechnung und feiert die Heiligkeit des Tages. Verlaßt euch auf mich, ich werde bezahlen.“

jede von ihnen wartet sieben, vierzehn und achtundvierzig Tage. Wenn du ihnen nun verbietest, diese Vorschriften zu halten, so pflegen sie ihren ehelichen Umgang auch während der Menstruation[217]), und sie vermehren sie wie wir. Gut hast du gesprochen, sprach der König, der Befehl soll aufgehoben werden. Hierauf sprach R. Reuben zu ihm: So schreibe denn einen Brief in dieser Angelegenheit und sende ihn nach Palästina. Sofort gab der König Befehl, den Brief zu schreiben. Als R. Reuben b. Strobilos hinausgegangen war, traten die Großen des Reiches beim König ein und fanden die Worte geschrieben[218]). Da riefen sie aus: Hier hat ein Jude seine Hand im Spiel[219]). Mach es rückgängig, baten sie den König. Er entgegnete ihnen: Ein König macht seine Worte nicht rückgängig[220]). So[221]) schreibe denn in einem Briefe, daß wer sie (die beiden Briefe) überbringt, getötet werden soll. Der König erteilte Befehl, und sie taten so. Als R. Reuben das hörte, schrieb er nach Palästina, wie die Geschichte war und (fügte hinzu): Wenn nun unter euch ein Mann da ist, der an Wunder gewöhnt[222]) ist, der komme und hole die Briefe. Sie (in Palästina) richteten ihr Augenmerk auf R. Simon ben Jochai[223]). Ich gehe nicht allein, sprach er und richtete seine Augen auf R. Elieser, Sohn Joses[224]). Da sprach R. Jose zu R. Simon b. Jochai: Du hast dein Auge gerichtet auf meinen Augapfel. Wenn[225]) mein Vater noch am Leben wäre, entgegnete R. Simon, würde er nicht dasselbe über

---

[217]) בין ביום בין בלילה כשהן נדות fehlt ganz in dR. HH hat bloß: בכל יום.

[218]) ומצאו דברים כתובים. HH und dR haben: ומצאו דברים הפוכים, „sie fanden die Worte umgestürzt", d. h. sie fanden eine Umwälzung vor.

[219]) אצבע של יהודים נכנסה לכאן, eig. „der Finger eines Juden ist hier eingedrungen".

[220]) אין המלך חוזר בדברים, besser die Leseart חוזר בדבורו wie HH oder בדבור wie dR. — Vgl. Esther 8, 8.

[221]) Nach לו ergänze: אם כן, „wenn dem so ist," so dR und HH.

[222]) Dem man daher diese gefahrvolle Mission anvertrauen kann. Ebenso beauftragte man nach Taanit 21 a Nahum aus Gemzo mit der Ueberreichung eines Geschenkes an den Kaiser, weil er „an Wunder gewöhnt war" (מלומד בנסים).

[223]) Nach Sabbat 33 b soll er zusammen mit seinem Sohne 13 Jahre in einer Höhle gelebt haben, wohin sie vor den Verfolgungen der Römer geflüchtet waren. Sein Höhlenaufenthalt ist mit vielen Sagen ausgeschmückt, s. darüber Graetz, Gesch. d. Juden, Bd. 4, S. 179 ff. Vgl. ferner L. Lewin, R. Simon b. Jochai.

[224]) Nach Graetz a. a. O. S. 208 erbat sich R. Simon die Begleitung des R. Elieser deshalb, weil dieser „vielleicht der römischen Sprache kundig gewesen sein mag".

[225]) Die im Texte durch Punkte angedeuteten Lücken lassen sich nach dR, mit dem unser Text im großen und ganzen übereinstimmt, ohne weiteres ausfüllen. R. Simon erwiderte: „? אלמלא היה אבא קיים לא אומר עלי כן" In der zweiten Lücke fehlt nur das Wort: מענישו. Lies: בהלכה. — R. Simon hatte die Worte des R. Jose so verstanden, daß dieser für seinen Sohn fürchtete wegen der Gefahren, die ihnen in Rom drohen. R. Jose aber erwiderte, er fürchte nur, R. Simon könnte auf der Reise durch die ihm innewohnende Geheimkraft seinem Sohne einen Schaden zufügen, worauf R. Simon ihm schwor, dies nicht zu tun.

mich gesagt haben? Wenn dem so ist, sprach R. Jose zu ihm, so schwöre mir, daß du ihn nicht wegen einer halachischen Entscheidung bestrafen werdest. R. Simon b. Jochai schwor ihm das. Sie gingen und schifften sich ein. Mit ihnen war nun ein Schüler namens Mattia b. Charasch[226]), der eine halachische Frage an sie richtete[227]). Er fragte: Woher läßt sich beweisen, daß das Blut eines kriechenden Tieres unreiner ist als sein Fleisch? Beide sind gleich unrein, erwiderte R. Simon. R. Elieser aber sagte: Sein Blut ist unreiner als sein Fleisch. Da stand Mattia b. Charasch auf und küßte ihn auf seinen Mund. Warum hast du mich nicht geküßt? fragte ihn R. Simon. Meister, erwiderte jener, ich habe nur die Ordnung seiner Lippen geküßt[228]). In dieser Stunde richtete R. Simon seinen Zornblick[229]) auf ihn (R. Elieser), so daß dieser sein Bewußtsein verlor und dem Tode nahe war. Da erinnerte sich R. Simon des Schwures, den er seinem (R. Eliesers) Vater geleistet hatte und betete für ihn[230]), und jener erlangte wieder sein Bewußtsein. Einer der Matrosen, die im Schiffe umhergingen, trat nämlich auf den Hals des R. Elieser und

---

[226]) Tannaite aus dem 2. Jahrh., der infolge der hadrianischen Verfolgungen nach Rom auswanderte und dort ein Lehrhaus gründete (s. Sanhedr. 32 b). — Hoffmann, Die erste Mischna, S. 32, Anm. 2 transkribiert Cheresch, Bacher (Ag. d. Tann. I, S. 285) und Graetz (a. a. O. S. 47) dagegen: Charasch.

[227]) Im Text: התחיל והיה שואל. Eines der beiden ersten Worte ist zu streichen. Entweder: התחיל שואל, „er begann zu fragen", oder: והיה שואל, „und er fragte". Da nun dR letzteres hat, so ist unser Text danach zu korrigieren.

[228]) לא נשקתי אלא עריכת שפתיו. „Die Ordnung der Lippen" ist eine Phrase für die geordnete, vernünftige Rede. Vgl. Gen. r., Kap. 49: חן ניתן בעריכות שפתים, „Gunst ist gelegt in die Ordnung der Lippen", d. h. die geordnete Rede bewirkt Gunst. HH und dR sind an dieser Stelle korrumpiert; nur unsere Version gibt einen Sinn.

[229]) נתן בו עיניו ר' שמעון. Der Ausdruck: „seine Augen auf jemand richten", um ihm eine Strafe zuteil werden zu lassen, wird im Talmud von wundertätigen Männern angewendet, die die Geheimkraft besaßen, durch den bloßen Blick jemand einen Schaden zuzufügen. Vgl. z. B. Sabbat 34 a, wo ebenfalls von R. Simon b. Jochai berichtet wird, daß er und sein Sohn, als sie nach 12jährigem Verbergen die Höhle verließen (s. oben Anm. 223) und das weltliche Treiben der Menschen beobachteten, ihre strafenden Blicke umherschweifen ließen und dadurch Verwüstungen anrichteten. Vgl. ferner Berachot 58 a, B. Batra 75 a, Sanhedr. 100 a. Er entspricht dem biblischen Ausdruck: נתן פנים, „sein Gesicht jemand zuwenden", um ihn zu bestrafen, der in Lev. 20, 3, 6; 26, 17, und in Exod. 14, 8 von Gott gebraucht wird. Hingegen bedeutet das biblische: שים עין, „das Auge auf jemand richten", gerade das Gegenteil, nämlich: „jemand gnädig ansehen, ihn in seine Obhut nehmen". S. Gen. 44, 21; Jer. 39, 12; 44, 4.

[230]) Nach לאביך ergänze nach HH: ובקש עליו רחמים, da sowohl Raschi und R. Gerson als auch Tossafot (zu Meila 17 b) die Agada anführen, daß R. Simon für R. Elieser gebetet hat. Raschi und R. Gerson haben sogar dieselben Worte wie HH.

die Bräune kam aus seinem Munde heraus[231]). Hierauf erhob R. Simon seinen Blick nach dem Mastbaum des Schiffes und sah den Dämon Aschmedai[232]) darauf sitzen. Was machst du hier[233])? fragte R. Simon. Euch ein Wunder zu tun, erwiderte Aschmedai. Da rief R. Simon aus: Herr der Welt! Hagar[234]), deiner Magd, sandtest du fünf Engel[235]) und mir einen Dämon! Und was für ein Wunder willst du tun? fragte ihn R. Simon. Aschmedai antwortete: Ich gehe und fahre in die Tochter des Königs, sie wird nun schreien und rufen: Bringt mir R. Simon b. Jochai! Bringt mir R. Simon b. Jochai! Du kommst nun hin und flüsterst ihr ins Ohr, worauf ich mich aus ihr entferne[236]). Und woran, fragte R. Simon, werde ich erkennen, daß du dich aus ihr entfernt hast? In jener Stunde erwiderte Aschmedai, zerbricht sie[237]) alle Glasgefäße, die im Palaste des Königs vorhanden sind. Gehe, sprach R. Simon, und mache, wie du gesprochen hast. Hierauf ging er und fuhr in die Tochter des Königs. Diese schrie und rief: Bringt mir R. Simon b. Jochai! Da sandte man nach ihm nach Palästina. (Dort) sagte man ihnen (den Boten): Er ist auf dem Schiffe. Sie gingen und fanden ihn[238]) auf dem Schiffe und führten ihn vor den König. Bist du R. Simon b. Jochai, fragte ihn der König. Ja.

---

[231]) Den Satz von: והיו המלכים bis: מפיו hat dR nicht. Statt „die Bräune kam aus seinem Munde heraus" hat HH: „eine Dämonin kam usw.". Jedoch berichten Tossafot und R. Gerson übereinstimmend, daß R. Elieser an der Bräune erkrankt war, wie nach unserer Version.

[232]) Im Text: שידה אשמדאי, auch weiter: ולי שידה ... להגר. Da Aschmedai sonst als weiblicher Dämon nicht vorkommt und auch hier in der ganzen Erzählung in gen. masc. von ihm gesprochen wird, so ist wohl שדה = dem aram. שדא zu erklären. dR hat bloß: שדה. HH: שדה שמדון בן" יוסף. Daß Schamdon und Aschmedai identisch sind, zeigt der Titel „Fürst der Dämonen", den Schamdon in HH führt. Da nämlich Aschmedai als „König der Dämonen" (מלכא דשידי) bezeichnet wird (vgl. Gittin 58 a, Pesachim 110 a u. Targum zu Kohelet 1, 12). — Im Talmud heißt dieser Dämon: בן תמלין = Bartholomäus (vgl. נקדימון = Nicodemus. Siehe L e b r e c h t a. a. O. und L e v i, REJ VIII, S. 200 ff.).

[233]) Nach: מה טיכך ergänze mit dR und HH כאן. Vgl. denselben Ausdruck Tanchuma Balak 4; ferner Num. r. Kap. 19. Ueber die Etymologie dieses Wortes vgl. B e n J e h u d a, IV, S. 1833 Anm. 4.

[234]) Gen. 16, 7 ff.

[235]) So nach dR. Nach Talmud stellte sich ihr ein Engel dreimal zur Verfügung. H i l d e s h e i m e r (a. a. O. S. 603, Anm. 29 a) gesteht, die Quelle nicht zu kennen, aus der dR geschöpft haben könne. Nun die Quelle ist Gen. r. Kap. 40, 7, wo eine Kontroverse darüber zwischen den Rabbanan und R. Jose bar Chanina angeführt ist. Nach den Rabbanan waren es vier, nach R. Jose bar Chanina dagegen fünf Engel. Ferner ist letztere Ansicht ibid. Kp. 75, 4 im Namen R. Chama bar Chanina angeführt.

[236]) Lies: ואתה בא ולוחש לאונה, ואני יוצא ממנה. Die beiden Satzhälften sind im Texte versetzt, richtig in dR und HH.

[237]) Die Königstochter zerbricht nach dem Entweichen des Dämons alle Glasgefäße. HH und dR haben: „es werden zerbrochen werden". Danach wird der Dämon bei seinem Entweichen die Glasgefäße zerbrechen. Dasselbe zitiert R. Gerson aus der Agada.

[238]) Lies: ומצאוהו.

Kannst du meine Tochter heilen? Ja. Und was willst du ihr tun? Ich flüstere ihr ins Ohr und sie wird geheilt. Und woran werde ich[239]) das erkennen, fragte der König. In jener Stunde, erwiderte er, zerbricht sie alle Glasgefäße im Palaste des Königs. Darauf flüsterte ihr R. Simon ins Ohr, und sie wurde geheilt. Sie ging und zerbrach alle Glasgefäße des Königs. Was verlangst du als Lohn von mir, fragte der König. Ich verlange nichts, erwiderte R. Simon, als die Briefe, die du zur Aufhebung des Dekrets geschrieben hast, und in denen es heißt, daß wer sie überbringt, getötet werden soll. Der König erwiderte: Soll[240]) dies das Geschenk des Königs sein? Soll er einen, der ihm derartiges erwiesen hat, mit dem Tode belohnen? Ich nehme ihn auf mich, entgegnete R. Simon. Darauf wurden auf des Königs Befehl die ersten Briefe zerrissen und man schrieb für jenem andere Briefe. So kehrten sie nach Palästina zurück und hoben die Edikte auf. (So möge der HE alle über uns ergangenen harten und bösen Verhängnisse zunichte machen, bald, in naher Zukunft. Amen[241]).

---

[239]) Lies: יש לו

[240]) Die drei Sätze von: אמר לו אם כן הוא הדורן bis מקבל עלי hat dR nicht. HH hat nur den ersten Satz, und zwar in abweichender Fassung. Und in der Tat ist der Satz: אי"ל אני פורע בהריגה unverständlich; denn nach den Worten des Königs, worauf man die Erwiderung des R. Simon erwartet, der erstere noch einmal das Wort ergreift. Ferner stehen seine Worte: „Ich belohne es mit dem Tode" im Widerspruch zu den vorangehenden.

[241]) Das Eingeklammerte ist vom Kopisten hinzugefügt.

Lebenslauf.

Ich, Naftali Wieder, bin geboren in Sighet (Rumänien) am 5. Mai 1905 als Sohn des Herrn Elimelech Wieder und dessen Ehefrau Lea Wieder, geb. Waldmann. Im März 1932 bestand ich in Berlin als Externer das Abiturientenexamen. Sodann bezog ich die Universität Berlin, wo ich mich dem Studium der semitischen Sprachen, Philosophie und Pädagogik widmete. Gleichzeitig besuchte ich die „Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums". In Würzburg studierte ich zwei Semester. Die mündliche Prüfung fand am 13., 14. und 16. Dezember 1935 statt.

Druck: Fürst, W 30, Goltzstr. 26